

# لمحات من الفكر الفرنسي



الدكتور  
عبدشان أميين



الغلاف تصميم :  
... منى عثمان أمين

# لمحات من الفكر الفرسي

بقلم

الدكتور عثمان أمية

الطبعة الأولى

١٩٧٠



ملتزمة الطبع والنشر  
مكتبة النهضة المصرية  
لأصحابها حسن محمد وأولاده  
٩ شارع عبد الباقى بالقاهرة

مطبعة السنة المحمدية  
ت ٩٠٦٠١٧

المحاضرات من الفكر الفرنسي



إلى الصديق الأستاذ العلامة  
جاك بيرك





## تحية وتقدير

« إن فرنسا فكرة ضرورية للحضارة »

( تشارلز مورجان )

قصدت في هذا الكتاب إلى أن أقدم للقارئ فصولاً بعضها أدبي وبعضها فلسفي ، كتبتها في فترات من الزمان متباعدة (١) ، وحاولت أن أسجل فيها « لمحات من الفكر الفرنسي » هي ثمرة لقراءات مستفيضة أو انطباعات عميقة عن حياة فكرية غزيرة . قدّر لي أن أشهدها في فرنسا قبل الحرب العالمية الأخيرة ، وما زالت تعاودني ذكرياتها الجميلة من حين إلى حين :

وإذا كانت هذه الفصول تتناول من الحياة العقلية الفرنسية جوانب قد تبدو متباعدة النزعات متغايرة القسمات أحياناً ، فإن جوهرها في الحقيقة واحد ثابت على اختلاف الزمان : ذلك هو السعي الدائب لوضوح الرؤية وممارسة الحرية في النظر والعمل على السواء .

لم يخطر ببالى حين أعددت هذه الصفحات للنشر ، أن

---

(١) تبدأ من سنة ١٩٤٤ وتقف عند سنة ١٩٦٨ .

تكون بحوثاً أو دراسات بالمعنى العلمى الدقيق ، وإنما أردت أن أجعلها تحية إعجاب بالأمة التى أنجبت ديكارت ، الأب الروحى لفلسفة العصر الحديث ، ذلك الذى كان أول صوت ارتفع فى أوربا ، منادياً بإمامة العقل وكرامة الإنسان ، مستنكراً نزوات العنصرية ، مندداً بأفات الطغيان .

ولا يزال الأحرار المغاوير من أبناء فرنسا ، كما كان شأنهم طوال تاريخهم الزاهر ، معقد الرجاء أن يواصلوا بذل الجهود فى عزم وإيمان للنهوض بالرسالة الإنسانية على الأصالة ، رسالة الحق والخير والسلام .

الدكتور عثمان أمين

١٢ / ٣ / ١٩٧٠

خصائص الفكر الفرسي





## مقدمة

البحث في خصائص الروح الفرنسى مسألة جدية منا بالعناية ،  
خصوصاً في الأحوال التى تجتازها بلادنا المصرية ، وفي الوقت  
الذى يجمل أن يضع الكتاب والعارفون أمام أعين الناس  
أنماطاً ونماذج مختلفة للتفكير في البلاد الأجنبية ، لعلنا نهتدى  
بها في دعم قواعد صالحة لبناء تراث فكري مصري أصيل .  
ولكننا مضطرون ، قبل أن نخوض في هذا الموضوع ،  
إلى أن نسجل بعض الملاحظات الضرورية التى تفرضها علينا  
صعوبة البحث نفسه :

نلاحظ أولاً أن محاولة تحديد الخصائص الفكرية عند شعب  
من الشعوب شيء عسير في ذاته ، ولا تخلو أحكامنا فيه من تعسف  
وتحيز ، وهو على كل حال أمر يفلت من متناول الدقة العلمية ،  
ولا نطمح في أن نصل من ورائه إلى قوانين ثابتة أو  
أحكام مطلقة .

ونلاحظ ثانياً أنه ليس من مفكرى الفرنسيين وفلاسفتهم  
من زعم لحظة واحدة أن أفكاره ونظرياته معرض للخصائص  
العقلية لأمة وحدها . وليس منهم من حكم أن هناك شعباً مختاراً  
للفلسفة والتفكير ، وأنه ينتمى إلى ذلك الشعب ، بل جميعهم

كانوا يريدون أن يفكروا أو أن يتفلسفوا ليظفروا لا بحقيقة قومية ، بل بحقيقة شاملة كلية ، وكانوا يفرضون دائماً أن أفكارهم ونظرياتهم يمكن أن تسيروا وأن تذيب حيث يوجد عقل بشرى يفهمها ، وحيث توجد شواهد إنسانية تضبطها وتحققها . ولو فرضنا أن أحداً قال فى مفكرى الفرنسيين وفلاسفتهم إنهم بنظرياتهم وأفكارهم يمثلون العقلية الفرنسية أو يمثلون روح أممتهم ، فهل كانوا يحملون ذلك الكلام على محمل المدح ؟

كلا ما نطن ذلك . فلئن كانوا يعترفون بأن الشعوب كالأفراد لها بعض الخصائص والنزعات العقلية ، فأكبر الظن أنهم كانوا يحتجون بأن شروط المعرفة فى ذاتها إنما تحد من أثر تلك العناصر الغامضة غير المعينة التى تتألف منها نفسية من النفسيات . أليست الكلمة الأولى فى الفلسفة عند ديكارت هى قوله إن العقل أو ملكة الحكم السديد مقسمة بين البشر قسمة عادلة ، وأنصبه الناس منها متساوية ، ولا فضل فيها لأمة على أمة ؟

جميع هذه الاعتبارات ، مهما يكن من وجاهتها ، لا تحول دون معالجة موضوعنا : فإننا نعتقد أنه يبقى على الرغم مما ذكرنا أن التفكير الفرنسى فى جملته يبدو للمؤرخ النصف وكأن له



طابعاً خاصاً يميزه مما عداه . وهذا الطابع الخاص يدل على أن نزعات قومية هى التى صورتها وتعهدها حتى كمل نَمَاؤُه وبسقى فرعُه وامتد ظله .

وإذن فسنحاول فى الصفحات التالية أن نبين ما عسى أن يكون للعقلية الفرنسية من خصال أثرت فى اتجاهات التفكير الفرنسى بوجه عام .

ولكن قبل أن نفحص عن نزعات الروح الفرنسى وخصائصه، يجعل بنا أن نلقى نظرة سريعة على ما يحيط بذلك الروح ، لئلى يتسنى لنا معرفته ووضعُه فى منزلته الخاصة . وسنسلِك فى بيان ذلك سبيل الموازنة الإجمالية بين اتجاهات التفكير الفرنسى وبعض الاتجاهات الرئيسية الأخرى ذات الأثر فى الحضارة العقلية الحديثة :

العقلية الإنجليزية : عقلية واقعية ، دقيقة « وضعية » مضبوطة ؛

ولكنها لا تنحلو فى بعض الأحيان من ضيق الأفق . ولذلك استطاعت ، منذ القرون الوسطى حتى العصور الحديثة بلا انقطاع ، أن تبسط تلك الفلسفة التجريبية المشهورة التى تلتزم التجربة المتداولة اليومية ولا تحيد عنها . ومن أجل ذلك رأيناها

مسرعة إلى الانسياق في تيار التشكك والارتباب ، فلم يعصمها منه إلا إيمانها بالعمل وما له من قيمة وأثر في الحياة ، ورأيانها أيضاً ترحب بمذهب « البراجماتزم » الأميركي ، ذلك المذهب الذي يعنى كل عناية بمسائل التطبيق والعمل ويقدمها على مسائل التأمل والنظر .

العقلية الألمانية : أما العقلية الألمانية فعقلية ميتافيزيقية عميقة بلا نزاع . ولكنها عقلية ميالة إلى المذاهب الضافية ، ميلها إلى الغلو في المجردات ، وسلوك الطرق للتوية . ولذلك رأيانها في الفلسفة وقد طاب لها المقام على المذهب المثالي ، ذلك المذهب التجريدي التالي الذي يجعل من الـكون على نحو ما شيئاً خلقه الإنسان وأبدعه الفكر الإنساني ، ومعنى هذا عندها في أغلب الأحيان : الفكر الألماني !

### خصائص الفكر الفرنسي

لنتظر الآن في الخصائص التي تميز بها التفكير الفرنسي :

القصد والآنزان : لعل من أظهر صفات العقلية الفرنسية آنزان القوى واعتدال الملكات المتعارضة من ملكات النفس البشرية :

فالفرنسي ذو ذهن تحليلي يعيل إلى المنطق . ثم هو ذو ذهن تألّفي ، يؤلف بين المثالي والواقعي ، ويجمع بين القدرة على العمل

والنزوع إلى التأمل والنظر ، ويؤلف بين جراءة الفكر وحرارة الشعور ، ويضيف إلى تقديس « الوضعي » الذي لا يقبل شيئاً من دون نقد أو تمحيص — مع اخضاع البحث دائماً لامتحان الوقائع — الاعتقاد الراسخ والإيمان المتقد بالحقائق الروحية التي تدعو الإنسان دائماً إلى أن يتخطى الطبيعة ، وإلى أن يجاوز نفسه ساعياً وراء الحق والخير والجمال .

كل ذلك يبدو للمتأمل منسجماً متسقاً في الفكر الفرنسي ، وذلك كله حي واضح في آثار تلك النفس الفرنسية ، وهو الذي أوحى إلى « ديكارت » أن يكتب « المقال في المنهج » وإلى « بسكال » أن يكتب « الحطرات » كما أوحى إلى « باستير » أعماله الباهرة وإلى الفنانين الفرنسيين آثارهم الرائعة .

فالذي يلاحظ إذن عند مفكرى فرنسا هو الثام صفتين بارزتين قل أن تجتمعا في شخص ولكنهما مع ذلك تميزان العقلية الفرنسية إذا توافر لها الاتزان والاعتدال :

الصفة الأولى هي إداركهم لمعنى « الوضعي » ؛ وذلك عبارة عن عناية المؤلف بأن يبقى على اتصال بالوقائع لا يبتعد عنها ، وحرصه دائماً على أن يقرن القواعد بالتجربة . ولقد أرادت



الفلسفة الفرنسية أن تجمي نفسها من الأحلام والأوهام ،  
فاتصلت بالعلوم الوضعية أوثق اتصال . وهذا هو السبب  
في أن أغلب كبار الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين كانوا ، مع  
اشتغالهم بالفلسفة ، إما علماء هندسة أو علماء طبيعة أو أطباء  
أو رجال أعمال وصناعات معينة .

أما الصفة الثانية فهي إدارتهم لمعنى المثل العليا ،  
وإيمانهم بحقيقتها . وهذه الصفة هي ملكة التمييز الروحي  
والاشتغال بشؤون الأخلاق وأسسها الميتافيزيقية .

ولقد رأيت الفلاسفة الفرنسية ، حتى عند الوضعيين أنفسهم ،  
أن العلوم الوضعية غير كافية ، وإن العلم ، بدون الذهن الذي يفسره  
تفسيراً فلسفياً ، يظل ناقصاً مهما يكن من قوته في مجاله الخاص .  
ومن أجل هذا وجدنا من كبار علماء الفرنسيين من يكملون  
مخترعاتهم ومكتشفاتهم بتأويل العلم الذي برعوا فيه تأويلاً  
فلسفياً . ولا حاجة بنا إلى أن نذكر في هذا الصدد « كلود برنار »  
في الطب التجريبي ، و « هنري پوانسكارى » في الرياضيات .  
على أن معنى « الوضعى » ومعنى المثل الأعلى معنيان يكمل أحدهما  
الآخر . وهما يتمشيان جنباً إلى جنب عند مفكرى الفرنسيين بل  
يسيران عندهم صديقين متحابين في ظل العقل أو ملكة  
الحكم السليم .

الحكيم السليم : عابوا على الفرنسي شدة شغفه بالمنطق ، كما عابوا عليه أنه تعوزه الحرارة الصوفية ، وأنه يريد دائماً أن يعرف على وجه التدقيق لم يعمل ولم يناضل ولم يموت . ربما كان هذا عيباً متأصلاً في الفرنسيين ؛ ولكن على كل حال تقابله مزية أصيلة اختصت بها فرنسا ، وهي ما يسمى بالفرنسية « bon sens » ملكة الحكم السليم ، وهي تلك الملكة العامة التي يضعها الفرنسي في خدمة المثل الأعلى ، وهي عبارة عن القدرة على صحة الإحساس بالحقيقة الكاملة ، والحكم على الأمور أحكاماً سديدة ملائمة لصريح العقل ، وهي أخيراً الحدس الصائب لما هو موجود ، ولما هو حق ، ولما هو خير . وميتافيزيقا الفرنسيين قائمة على الحكم السديد : وهذا ما يجعل لها قوة لا تبارى .

وليست عبقرية الفلافة والفكرين الفرنسيين إلا كمال ذلك المعنى الذي نجده متجلياً عند فلاحي فرنسا ، ملموساً في أعمالهم اليومية . ويخطر ببالنا في هذا المقام كلمة للكاتب الفرنسي المعاصر « جان جيروودو » إذ قال يوماً : إن ألمانيا لها « جوتة » ولكن موظف الجمر يكيل « كركيران » في « البروفانص » هو جوته !

أراد « جيروودو » بهذه الكلمة المختزلة التي لا تخلو من مفارقات أن يعبر عن هذه الفكرة : وهي أنه إذا كان القصد ( م ٢ - لمحات )

والتوازن فى ألمانيا من أندر الأمور ، فإنه فى فرنسا كثير مألوف .  
فرنسا منذ زمن طويل هى بلاد الحكم السليم الذى تحدث عنه  
فيلسوفها ديكارت وأشاد به أيما إشادة . والحق أن من أتت له  
الفرصة لأن يخاطب الناس فى تلك البلاد ليعجب من ذكاء الجمهور  
واعتدال أحكامه ، وإصابة نظراته : الجمهور هناك يكاد يفهم كل  
شئ ، ولا يكاد يغيب عنه شئ من دقائق الأمور : الفرنسى حيوان  
ناطق بمعنى الكلمة !

ـ البساطة والوضوح : ولعل من أهم الصفات التى أصبحت عنواناً  
للعقلية الفرنسية ميلها إلى التماس الوضوح . ومن خصائص التفكير  
الفرنسى منذ نشأته حرصه على تحليل الأفكار ، بل تحليل الشاعر ،  
إلى عناصر واضحة متميزة ، وسيلتهم فى التعبير عنها اللغة للتداول  
الجارية . ولذلك وجدنا أكثر الفلاسفة الفرنسيين من كبار الكتاب  
قد استطاعوا أن يعبروا عن الأفكار الواضحة فى لغة واضحة .

ومن هنا كان أول ما نلاحظه حين نقرأ كتاباً فلسفياً  
فرنسياً هو بساطة الأسلوب وسهولة العبارة : فإننا إذا استثنينا  
« أوجست كمت » وعدداً قليلاً من المفكرين فى النصف الثانى  
للقرون التاسع عشر - وهؤلاء إنما خضعوا لتأثير أجنبي فبعدوا عن  
الوضوح الفرنسى للوروث - استطعنا أن نقول قولة « هنرى



برجسون : « إن الفلسفة الفرنسية قد سارت دائماً على وفاق مع  
المبدأ التالي : « ليس هناك فكرة فلسفية مهما يكن حظها من  
العمق والدقة إلا ويستطاع ، بل يحسن التعبير عنها بلفظ الناس  
للتداول البسيطة » . وليس هذا رأى الفلاسفة الفرنسيين وحدهم ،  
بل هو أيضاً رأى الجماهرة من كتابهم . قال « بوالو » :

« إن ما أجدنا تصوره استطعنا أن نعبّر عنه تعبيراً واضحاً » .  
« وجاءتنا الألفاظ المعبرة عنه طائعة مختارة » .

Ce que l'on connoit bien s'énonce clairement,  
Et les mots pour le dire arrivent aisément.

فالكتاب الفرنسيون يتوخون الوضوح دائماً ، وهم لا يعتقدون  
أنهم بهذا ينحطون ، أو يستحقون ما قد يرميهم به بعض خصومهم  
من أنهم سطحيون ! لأنهم لا يأخذون بذلك الوهم الذي استولى على  
بعض النفوس فجعلها تقيس عمق الفكر بعموض التعبير . والواقع  
أن الفرنسيين على حق : فليست كل المياه الملوثة بالطين مياهاً عميقة  
ولا كل المياه الصافية مياهاً سطحية !

وبفضل الوضوح في الفكر والعرض ، استطاع مفكرو  
الفرنسيين أن يقربوا من متناول كل إنسان مثقف ، أرفع الأفكار  
في العلم وفي الليتافزيقا ، وأعمق المعاني والقواعد في علم الأخلاق .

وإذا كان من اللازم لتقدير ما فى فكرهم من عمق ، وفهمه حق الفهم ، أن يكون القارئ على دراية بشيء من الفلسفة أو العلم ، فإنه ليس من رجل مثقف إلا ويستطيع أن يقرأ أهم مؤلفاتهم وأن يفهمها وأن يصيب منها تفهماً .

والفلاسفة الفرنسيون حين اجتاجوا إلى وسائل للتعبير جديدة ، لم يصنعوا ما صنع بعض الفلاسفة فى بلاد أوروبية أخرى حين أكثروا من خلق المصطلحات الجديدة ، بل عمد الفرنسيون إلى التأليف بين الكلمات المستعملة تأليفاً يعطى تلك الكلمات معانى جديدة . وهذا يفسر لنا كيف أن ديكارت وبسكال وروسو قد زادوا فى قوة اللغة الفرنسية ومرونتها سواء كان موضوع أقوالهم الفكر أو الشعور .

ونحن مضطرون أن نلاحظ مع « هنرى برجسون » أيضاً أن تعقيد اللفظ وغموض الصورة والالتجاء إلى المصطلحات الخاصة ، كل ذلك يكاد يكون دائماً « فى منزلة القناع يلقيه المؤلف على فكر لم يوفق بعد إلى أن يستبين ذاته تمام الاستبانة » ، والفكرة التى استطاع صاحبها أن يهيمن عليها لابد أن يعبر عنها بسهولة وبساطة . وهذه القاعدة صحيحة حتى فى الأفكار الميتافيزيقية العميقة .

إلى الجمهور : ذلك بأن مفكرى الفرنسيين لا يكتبون عادة

لطبقة من المتخصصين ، وإنما يتوجهون إلى الجمهور كله ، بل إلى الإنسانية . جمعاء ولقد قنعت الفلسفة الفرنسية دائماً بأن تتكلم لغة الناس الشائعة ، فلم تكن امتيازاً لطبقة دون أخرى ، بل بقيت خاضعة لمراقبة الجمهور ، كما ظلت على اتصال مستمر بالعلوم وبالحياة : فمارسها رجال كانوا علماء نفس وعلماء حياة وفيزيقيين ورياضيين . وهذا الاتصال المستمر بالحياة وبالعالم وبالجمهور وبالحس العام قد بث فيها خصوبة ، كما منهها من أن تلهو مع نفسها ، ومن أن تتكلف تأليف الأشياء بتصورات ومعجرات ، كما هي الحال في بعض الفلسفات الأخرى . وبهذا تفسر الأثر الذي كان لفكرى الفرنسيين لا في فرنسا وحدها ، بل في الإنسانية بأسرها ، وبه تفسر ما في مذاهبهم من قوة الديوع ، وتفسر لم لم توجد فلسفة تفوق الفلسفة الفرنسية في اشتغالها على عناصر بشرية عامة .

النفور من اللذهب : وطبيعى أن نرى الفكر الفرنسي ، الذى كان دائم العناية بالقصد والاتزان كما قلنا ، يتوجس من كل ضخامة وجمود . قد نجد في بعض البلاد الأوربية الأخرى ما يشبه للغامرات المنطقية والمجازفات الجدلية . لكن الفكر الفرنسي إنما أراد أن يكون صديقاً مخلصاً للكلى وللعام ، ولكن في صورة الفكرة المرنة الحرة .

من أجل هذا قلما نرى عند الفرنسيين فلسفات نشأت إجابة عن مشكلات محصورة في مذاهب : والواقع أن المذاهب المغلقة قليلة في الفلسفة الفرنسية . ومن المحقق أن فلاسفة الفرنسيين إذا كانوا ميالين إلى المنهج ، فهم قليلو الميل إلى المذهب : فتراهم لا يحبون أن يجعلوا من البناء الذي يقيمونه بناء مغلقاً يدخل فيه كل شئ واختياراً أو اضطراراً ، كما هو الشأن مثلاً عند الليتافيزيقيين من الألمان .

ومفكرو الفرنسيين ، إذ يشعرون برسالتهم الاجتماعية لا يركنون إلى تكاف إقامة للمذاهب ، بل يميلون إلى نقل الفلسفة الكامنة ، فلسفة الأمة ، تلك الفلسفة المؤلفة من خواطر العالم والفنان ورجل الأعمال والصانع ، وتفكير جميع من كان لهم تجربة مباشرة للحياة وللأشياء ، ولقدك نجحوا في أن يكونوا في سلوكهم تعبيراً من التعبيرات التي تمثل النزعات الفرنسية والنزعات الإنسانية معاً .

وكما تنفر العقلية الفرنسية من أن تلبس ثوب المذهب ، نجدها تنفر من أن تتخذ أية صورة من صور « القطعية » ، أي اليقين المتعصب الذي يريد أن يفرض الرأي على الناس فرضاً ، كما أنها تنبذ الإسراف في التشكك والارتياب : فمنهجها بعيد عن منهج « هيغل » بعده عن منهج « كانط » .



وليس معنى هذا أن الفلسفة الفرنسية عاجزة عن أن تشيد إذا أرادت بناء شامخاً : بل لعل فلاسفة الفرنسيين رأوا أن إقامة المذهب شيء ميسور : إذ ليس من العسير الذهاب بالفكرة إلى غايتها القصوى . لكن الصعوبة إنما تكون في الوقوف بالاستنباط حيث ينبغي أن يقف ، وفي توجيهه كما ينبغي ، بفضل تعميق العلوم الخاصة والاتصال المستمر بالحقائق . قال « بسكال » : إن « روح الهندسة » لا تكفي الفيلسوف ، وينبغي أن يضيف إليها « روح الدقة » ! وروح الهندسة هي عقلية الاستدلال المنطقي المحض . أما روح الدقة التي يريد « بسكال » فهي أدنى إلى أن تكون فناً : هي فن تفسير الحقيقة بالتوفيق بين مبادئ متناقضة في الظاهر ثم هي إدراك النظام الذي يتجاوز الاستدلال المجرد ، وهي أخيراً فن تمييز الحدود التي يجب على المنطق ألا يتعداها . إن ديكرت ، ذلك الميتافيزيقي الكبير ، صرح بأنه لم يكن يفرغ للميتافيزيقا إلا ساعات قلائل في العام : يريد بذلك أن البناء الميتافيزيقي والبناء المنطقي عملان يتمان عفواً وطبعاً ، ما دام الإنسان مستعداً لهما .

قد يقال إن الفلسفة إذا بعدت عن بناء المذهب بعدت عن قصدها ، وإن مهمتها هي التأليف بين الحقائق . لكننا نقول إن الفلسفة الفرنسية لم تعدل قط عن ذلك التأليف ، ولكنها لا تميل

إلى ذلك النحو من التفلسف ، الشائع عند الألمان مثلاً ، وهو عبارة عن أخذ هذه الفكرة أو تلك ، ثم إدخال مجموع الأشياء فيها بالرضى أو بالقهر : إذ أن من الممكن دائماً أن نعارض تلك الفكرة بأخرى نستطيع بها أن نبنى ، وفقاً للمنهج نفسه ، بناءً مخالفاً ، ويكون المذهبان كلاهما مقبولين على السواء ولا يسهل التحقق من صحتها ؛ فتصبح الفلسفة بهذا المعنى لهواً وعبثاً بين الكتاب والقراء

ملكات بشرية : صحيح أن مفكرى الفرنسيين وفلاسفتهم قد يجعلون الصدارة في تفكيرهم للعقل أو للتجربة أو للشعور أو للحدس . إلا أن الملكات التى يعتمدون إليها فى إقامة مذاهبهم ليست ملكات مفارقة للطبيعة ولا متعالية عن البشر ، وإنما هى ملكات معيارها فى الإدراك الإنسانى الذى يشترك فيه الناس جميعاً . وهذا ديكارت « أبو الفلسفة الحديثة » لا يصد عن قراءته أحداً ولو لم يكن من المتخصصين فى الفلسفة : ذلك لأن الفيلسوف لا يسير من حدس محوط بالأسرار ، ولا من إلهام ملبد بالغيوم ، ولا من عرفان هبط عليه من السماء ، فطلع هو به على الناس معبراً عنه بالملاحن والرموز ، بل سار ديكارت من حدس بين واضح ، هو حدس « النور الفطرى » ، نور العقل الذى هو « أعدل الأشياء قسمة بين البشر »

الملاحظة الباطنية : ومن الصفات الثابتة عند مفكرى الفرنسيين ميل كتابهم إلى دراسة النفس والكشف عن أسرارها ودخائلها . فبينما تجد كبار فلاسفة الألمان ، حق « لينتز » و « كانط » ، لم يظهروا ميلاً كبيراً إلى علم النفس — ما عدا « شوبنهاور » وهو للميتافيزيقى الألمانى الوحيد الذى كان عالماً نفسياً — نجد على الضد من ذلك أنه ليس من فيلسوف فرنسى إلا وقد تجلت فيه عند الضرورة ، القدرة على اختبار النفس الإنسانية ومشاهدتها . ولا حاجة إلى إطالة القول فى الدراسات النفسية الدقيقة التى نجدها عند أمثال « ديكارت » و « مالبرانش » ممزوجة بنظراتهم الميتافيزيقية . وام تكن نظرة « بيسكال » إلى الجوانب المظلمة من النفس البشرية أقل نقاداً من نظرتة إلى الأشياء الطبيعية والهندسية والفلسفية . ولقد كان « كونيدياك » عالماً نفسياً كما كان من المناطقة . وماذا تقول إذن عن أولئك الكتاب ، مثل « جان جاك روسو » و « مين دوپيران » ، الذين فتحوا لتحليل النفس طرقاً جديدة ؟

فى ابان القرنين السابع عشر والثامن عشر عفى الفكر الفرنسى بالحياة الباطنية ، فمهد لقيام الأبحاث النفسية العلمية التى أصبحت بعد من أظهر آثار القرن التاسع عشر . وها نحن أولاء نجد بفرنسا « هنرى برجسون » أشهر ممثلى علم النفس الخالص فى عصرنا الحاضر ، وهو فى الوقت نفسه فيلسوف كبير .

فهذه الملكة الخاصة التي يجلو الكاتب ما بالأشياء من تعقيد وتركيب ، ويصف ما بالحياة الباطنية من حركات عميقة ، لم تفارق الأدب الفرنسي بوجه عام . ونستطيع أن نذكر هنا مع « للقلات » لونتني ، و « اتصالات النفس » لديكارت ، و « الاعترافات » لروسو ، كثيرا من الكتب السيكولوجية والفلسفية والعلمية التي خلفها الأخلاقيون الفرنسيون . والواقع أن هذه المقدرة التي يصل بها الكاتب إلى نفس الإنسان في أعماق أغوارها ، ليكشف عما تنطوي عليه من بواعث ونزعات ، قد مارسها الفكر الفرنسي بمهارة جديرة بالإعجاب ، وهذا مما يفسر بعض خواص العقلية الفرنسية واتجاهاتها : إذ إن معرفة النفس هي في منزلة قوة للنقد بإزاء النظريات التي تقوم في المجردات ، والتي تذهب مسرفة في تضايها بقدر خلوها من المعاني الحية الحقيقية .

الحرية : والصفة الكبرى المميزة للروح الفرنسية والتي تتجلى عند مفكرهم وفلاسفتهم بصورة رائعة هي إيمانهم بأن الإنسان حر وأنه يمارس تلك الحرية بالفعل . ولا حاجة بنا إلى بيان ما أدته فكرة الحرية هذه من دور هام ، لا في تاريخ فرنسا وحده ، بل في تاريخ الشعوب والمدنية . وهذا ديكارت لا يخشى أن يذهب في هذه السبيل إلى أبعد حدود النظر ، فتراه يطالب للإنسان بالحرية



باعتبارها امتيازاً خاصاً به ، أو إن شئنا قلنا باعتبارها أهم صفة عند الإنسان تكاد أن تجعله من أنداد الله .

الروحية : والعقلية الفرنسية أينما تفتحت وازدهرت تجلت ، للناس عقلية روحية . ولقد كانت الروحية دائماً طابع فرنسا الخاص : قد تحتجب حيناً في أعماق الضمائر التي يلهمها عملها اليومي ، وقد يقل بهاؤها حيناً في النضال المر العنيف نضال الأفكار ، ولكنها في أحيان كثيرة روحية مشرقة رفيعة . والروحية عند الفرنسي كامنة وموجودة دائماً ، حتى حين يبدو وكأنه يتناساها ، واتجاه التفكير الفرنسي في صميمه اتجاه روحي .

على أن الروحية الفرنسية شيء بعيد كل البعد عن « الايديولوجيا » التجريدية المسرفة المتسكبة . وإذا كانت العقلية الفرنسية مؤمنة بالروح ، فهي كالعقلية الإنكليزية ، عقلية واقعية بأجل ما لتلك الكلمة من معان .

وإثبات الروح ليس إنكاراً للمادة ، بل هو بالعكس تحديد لمهمة المادة ، حتى ليصح أن يقال بأن هنالك إلى جانب المادية وفوقها مبدأ يستخدمها ويهيمن عليها : فالماضى منكر للروح ، لأنه منكر للحق ، إذ يراه هو القوة ، أما الروحي فلا ينكر

المادة ، بل يخضعها لروح : وكذلك الفكر الفرنسى يعترف بوجود القوة وسلطانها ، ولكنه يحاول أن يخضعها للحق .

ولما كانت الصفة الكبرى من صفات التفكير الفرنسى هى كما قلنا الاتزان وإصابة النظر ، فقد كانت عقلية فرنسا متزنة عادلة ، تسعى إلى أن تضع كل شىء فى موضعه ، وأن ترد الأمور إلى نصابها : المادة فى مرتبة الخادم للطبع والروح فى مرتبة السيد الأمر : وذلك هو السبب فى أن تلك العقلية للترتبة هى أولا عقلية روحية .

خاتمة : تلك بعض الصفات التى تبنت لنا ممثلة للتفكير

الفرنسى فى جملة . واليوم وقد بلغت الإنسانية من تاريخها ساعة الفجيعة الفاصلة ، والآن وقد وضعت بين الله والحيوانية ، فواجب عليها أن تختار أحدهما دون الآخر .

فإذا كان الأشرف يصدر عن الأخس ، والأكثر يأنى من الأقل ، أى إذا كانت الحياة تأنى من المادة ، والروح من الحيوانية ، لم يكن الله إلا صنما ، ولم يكن الإنسان إلا حيوانا تطور، وكان مصيره مصير البهيمة العجماء ، وكان مآله الموت المحقق ، وإذن فقد أصبح وجودنا كله محبوساً فى الحياة الراهنة وجوهراً محصوراً فى حدود الحيوانية .

وذلك هو المآل الذى تعبرنا إليه بعض الاتجاهات الفكرية

الحديثة المخالفة مخالفة صريحة لاتجاهات الفكر الفرنسي على نحو ما وصفناها . ألسنا نرى بعض مذاهب التفكير الأوربية الأخرى - وقد أحلت « التصويرية » محل الروحية و « الصيرورة الأبدية » محل الخلق ، و « الروح اللافردية » محل النفس الفردية - ألسنا نراها قد أفضت إلى إنكار الله ، وإلى تأليه القوة الغشوم ، وإلى تقديس حاجات الأبدان ؟ وأليست بهذا قد انحطت إلى مستوى الحيوانية الصرفة وأرقت في ذلك حتى على قدماء الدهريين والوثنيين ممن كانوا يعبدون الطبيعة ومظاهرها ؟

ولكننا إذا اعترفنا مع الفكر الفرنسي بأن الأكثر لا يمكن أن يأتي من الأقل ، وأن النظام لا يصدر عن الاضطراب ، ولا العقل عن الآلية ، ولا الإنسان عن الحيوان ، إذن لوضعنا في أصل كل شيء وفي أصل وجودنا ، مبدأ الكمال والحق والخير ، وهو الله ، وإذن لأصبح للإنسانية معنى ، إذ تتجاوز الحيوانية بالعقل والحرية ، وتعلو عليها علواً لا متناهياً .

وواجبنا أن نستعمل ذلك العقل وتلك الحرية لتتخلص بكل ما في وسعنا من الحيوانية ، ولكي نرقى حشيتاً إلى الله ، لأن كرامة الإنسان إنما تكون في ذلك الجهد للوصول نحو اللامتناهي ونحو الكمال .



صوت دیکارت





إن من حق كل أمة على العموم أن تفخر بنوابع الفكر فيها ،  
وأن تعلن على رؤوس الأشهاد أنها ، بفضل فلامستها وعلمائها ،  
قد استطاعت أن تشارك في بناء الحضارة الإنسانية بالنصيب  
الأوفى .

ومن حق الأمة الفرنسية على الخصوص أن تعز بأكبر أبنائها  
- ديكارت - الذي كان له القدح الملقى في الفلسفة والعلم على السواء .  
وبهذا الفضل الغامر اعترف أقطاب الفكر من الإنجليز والألمان :  
« فلم يكن عجباً أن نرى « تشارلز مورجان » يكتب إبان الحرب  
العالمية الأخيرة ، وفرنسا تئن تحت نير الاحتلال الألماني ، فيقول :  
« إن فرنسا فكرة ضرورية للحضارة » . وقبل ذلك وجه « هيجل »  
كلامه إلى « فكتور كوزان » في منتصف القرن الماضي ، فيقال :  
« لقد عملت أمتكم للفلسفة عملاً جليلاً حين أعطتها ديكارت » .



منذ منتصف القرن السابع عشر أطل ديكارت على التاريخ  
في صور وشخصيات مختلفة كل الاختلاف . وشأن هذا الفيلسوف  
الكبير كشأن كثيرين من عباقرة الفكر ، قدماء ومحدثين :  
( م ٣ - لمحات )

فمن رجال القرن الثامن عشر من عابوا عليه أفكاره « الظلامية »  
 ( فيما يقولون ) أو الرجعية ، ( كما يقال فى لغة عصرنا هذا ) ؛  
 فى حين أن الكثيرين من مفكرى القرن التاسع عشر رأوا فيه  
 زعيم المجددين وهادم التقاليد ، و « الثورى على الأصالة » ؛  
 وبينما نجد آخرين يجعلون منه وريث الفلسفة « الأسقولاثية » ،  
 وباعت التقاليد « المدرسية » ، نجد غيرهم وقد رأوا فيه نصيراً وقيّماً  
 للكانتوليكية ، وحوّله آخرون إلى عالم مبشر بالفلسفة « الوضعية »  
 قبل الأوان . بل لقد ذهب بعض المحدثين إلى أنه الرائد لمدرسة  
 « التحليل النفسى » ، وأول من رسم خطوط فلسفة للفريزة  
 وللشعور . وأخيراً ذهب باحث معاصر إلى أن ديكارت كان  
 فيلسوفاً « مقنعاً » عاش عيشة مستعارة ، وأخفى عن الناس  
 حقيقة أفكاره ..



والناظر للتأمل فى حياة هذا الفيلسوف لا يخلو من أن يتبين  
 أنه مامن صورة من هذه الصور المختصرة الصارخة يمكن أن تكون  
 مطابقة تمام المطابقة للحقيقة الواقعة : فديكارت فى نظر من صحبوه  
 صفة تعاطف واثتناس هو رجل فكر حر واضح صريح ، ينفر  
 من التكلف ويكره رطانة التعالين وشقشة المتفهبين ، ويزور

عن ثروة المتحذلقين وهرج « الديما جوجيين » . لقد حاول مخلصاً أن يستبين لنفسه صورة للكون تضيء على حياته السلام والاطمئنان، وتمنحه قدرة على الفكر والعمل . وقد استفاد عناصر هذه الفلسفة مما خبره بنفسه وما حصله من الكتب ، وما تعلمه من الأساتذة . وظل الرجل - خلافاً لما ادعاه بعض التزميتين - مستمسكاً بعري عقيدة دينية خالصة ، كان لها أكبر الأثر حتى على مذهبه العقلي وأفكاره العلمية .

ومهما يكن من اختلاف الآراء في شخصية ديكارت فالثابت من أمره أن حياته كانت في صميمها حياة « جوانية » بمعنى أن لمشاغل الفكر فيها المقام الأول ، وليس للأحداث الخارجية منها إلا مكان ضئيل : فقد تلقى العلم في صباه على أيدي اليسوعيين في مدرسة « لافليش » ، وغادر المدرسة وعمره ست عشرة سنة ، ولكنه فيما يروى لنا هو نفسه ، ظل متردداً في اختيار طريقة حياته زهاء اثني عشرة سنة : فتارة يخالط الناس ونارة يعتزلهم ليخلو إلى نفسه ، وأخرى نراه ملتحقاً بالجندية أو متنقلاً في البلاد الأوربية ، وأخيراً قرر فيما بينه وبين نفسه أن ينقطع « للبحث عن الحقيقة في العلوم » فإذا به يغادر فرنسا نهائياً وبلا رجعة ، ويذهب إلى هولندا التماساً للهدوء وللحرية بعد أن عزَّ عليه أن يحمدها في وطنه . وفي هولندا لبث الفيلسوف عشرين سنة ، وفيها كتب أهم مؤلفاته .

وفي سنة ١٦٤٩ غادرها إلى « استكهلم » استجابة لإلحاح الملكة كريستين ملكة السويد ، وكانت تتطلع إلى معرفة الفلسفة الجديدة بالانتهاج من معينها المتدفق الصافي قبل أن تختلط به الروافد والجداول . وبعد أشهر قلائل - فبراير سنة ١٦٥٠ - مات ديكارت وهو في أوج قواه العقلية ، وعمره ثلاث وخمسون سنة .

\* \* \*

ومهما يكن الرأي في الفلسفة الديكارتية فالثابت لدى مؤرخي الفكر الحديث من الغربيين أن ديكارت كان ولا يزال أكبر فلاسفة فرنسا ، وإمام الفلسفة الغربية على الإطلاق ورائد الحركة « العقلانية » الأوربية ، منذ النصف الأول من القرن السابع عشر ، وهي تلك الحركة التي تجعل الإمامة والقيادة للعقل دون سواه في أمور الفكر وشئون الحياة . وقد كان للفيلسوف أكبر الفضل في بناء صرح « العقلانية » الحديثة ، حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة : « يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لي بدهة العقل أنه كذلك ، ويجب أن لا أحكم على الأشياء إلا بما يمثله ذهني في وضوح وتميز يلتقي معهما كل سبيل إلى الشك » . وواضح أن ما يسمى في الفلسفة باسم « الثورة الديكارتية » يتلخص في هذه القاعدة من قواعد المنهج الديكارتي ، لأنها تتطلب بدهة العقل في كل قول وكل معرفة وكل يقين ، ولا ترى للحقيقة معياراً سوى



هذه البداهة ، وترفض أى سلطة تحاول أن تفرض نفسها على تفكير الإنسان ، لكيلا تطمس ذلك « النور الباطنى » أو تهدر فيه قوة « الناطقية » ، وهى مناط كرامته .

\* \* \*

لقد كان المثل الأعلى عند السلف السابقين على ديكارت أن يصلوا إلى معرفة كل شىء ، فى عالم الشهادة أو فى عالم الغيب ، وقد كانوا يعرفون الفلسفة بأنها علم الأمور الإلهية والإنسانية ، أما ديكارت فقد تواضع لله ، وأعرض عن هذه المعرفة المحيطة ، وقصر جهده على أنفع المعارف فى هذه الحياة ، جاعلاً مطمحهم الدائم وضوح الرؤية لأعماله والسير مطمئناً فى حياته . واقتنع أنه لتحقيق هذه الغاية لا بد من العلم ، العلم الذى يجعل الإنسان سيداً على الطبيعة ، ويمكنه من التغلب على جميع الصعاب ويعينه على أن يقهر الموت نفسه .

وبهذا الاتجاه الصريح إلى هداية العقل وإلى « وضوح الرؤية » أصبح الفيلسوف فى الوقت نفسه نموذجاً ممتازاً للإنسان الواعى الذى يرسم لنفسه هدفاً ، ويختار لنفسه طريقاً ويضى فيه إلى الأمام دائماً حتى يبلغ غايته .

ولكن من أراد أن يتولى بنفسه قيادة عقله يمكن أن يلقى فى طريقة عقبات لا بد له من تذليلها . وأول هذه العقبات ما كان

منها بداخل النفس : فإن من كانت تعصف به الأهواء والاتفعالات يجد أشد العناء في اتباع الطريق للمستقيم . وديكارت فيما يبدو كان ماسكاً زمام نفسه ؛ وما نظن أنه قد عانى في حياته اتفعالات عنيفة تحول بينه وبين ممارسة نشاطه العقلي ممارسة منهجية ؛ ولكن كانت هنالك عقبات أخرى أشد ضراوة وهي العقبات الخارجية :

قد كان على الفيلسوف أن يواجه سيطرة رجال الدين من أهل المسيحية . وهو قد علم أن في البلاد الكاثوليكية حركة طاغية لمناوأة « الإصلاح الديني » ، وأن « فاني » الذي عرف السجن في إنجلترا قد اتهم بالإلحاد في بلاط « تولوز » ، فانتزع لسانه من حلقه وألقى به في النار ( سنة ١٦١٩ ) ، وأن « ريشيه » - وهو عالم من علماء السربون - نشر عن التنظيم الديني كتاباً اشتموا منه رأتحة الاستقلال فالتقوا به في غياهب السجن . وفي ٢٣ من يونيو سنة ١٦٣٣ أرغمت الكنيسة العالم الطلياني « جاليليو » على الركوع على ركبتيه وإنكار اقتناعه العلمي بدوران الأرض . .

\* \* \*

تلك أيام محنة للفكر وبلاء للنفس . وما من شك أن استشعار العظيم للرزء فيهما عميق . وليس من حقنا ، ولا يسوغ لنا ، أن نتنظر من ديكارت ، مع ما نعلم من شدة رغبته في إعلان الحقيقة على الناس ، أن يجازف بتعريض نفسه لظلام السجن أو بإنهاء

حياته في لهيب النار . بعض المفكرين يستطيعون ، إذا اقتضى الأمر أن ينقذوا حياتهم بإنكار آرائهم ، كما صنع جاليليو . ولكن ديكارت أراد أن ينقذ فلسفته وأن ينقذ حياته في آن واحد : إنه يعلم ما العبقرية من قيمة في موازين المستقبل ، وهو يتحدث عن هذه العبقرية في اعتزاز مطمئن فيقول : « واجب على الإنسان أن ينصف نفسه ، فيعرف مناقبه وعيوبه على السواء » . فواجب عليه إذن أن لا يعرض فلسفته للخطر ، وأن يقول ما يريد أن يقول في شيء من الاحتياط تأميناً لحياته وتمكيناً لرسالته .

\* \* \*

وفي هذا الإطار الذي رسمه الفيلسوف لنفسه أخذ يحدد خطواته . يتبصر لا يكاد يصدق العقل ، وشرع يعرض أفكاره بقدر من القوة واللباقة في آن واحد ، بحيث يتهماً لها أن « ترضى البعض ولا يجد فيها الآخرون ما يعترضون عليه » . فإذا ضيقوا عليه الحناق بالأسئلة والإحراج ، احتسب بقوة منطقته ووجد فيه ما يعينه على الروغان ! فإذا سئل عن الدين ، ابتسم وقال : « إني على دين ملبسكي » ثم أضاف : « وعلى دين مرضعتي » ! وهو يبعد عن نفسه شبهة الطموح إلى الزعامة أو البطولة ، ويعلن أنه لا يريد أن يغير شيئاً من الأوضاع القائمة ، ويؤكد براءة مقصده وحسن نيته وطاعته للأحكام الإلهية ، وولاءه للقوانين البشرية . وسرعان ما يعود إلى

أفكاره الرئيسية ، فیدفعها یراعة وكأنها قطع على رقعة الشطرنج . وقد يبدو للناس أحياناً أنه يوشك أن يتخلى عنها ، ولكنه يبادر فيؤكدها في إصرار وثبات . وهو يكتب إلى صديقه « مرسن » : « أنت تعلم طبعاً أن جاليليو قد وقع مرة أخرى في قبضة مفتشى العقيدة ، وأن رأيه عن حركة الأرض قد صدر الحكم بمروقة من الدين . وأنا أقول لك إن جميع الأمور التي فسرناها في رسالتى ، ومن بينها أيضاً ذلك الرأى عن حركة الأرض ، يعتمد بعضها على بعض اعتماداً يكفى فيه أن يعلم أن واحداً منها خطأ لكي يعلم أن جميع الأدلة التي استعملتها لا قيمة لها » . وقد يحيل للقارىء هنا أن الفيلسوف قد أذعن لأوامر الكنيسة ونواهيها وقرر إيقاف بحوثه العلمية إشاراً للعافية . ولكنه سرعان ما يتابع كلامه فيقول : « ومع أنى أعتقد أن آرائى قائمة على براهين يقينية جداً وبديهية جداً ، فلست مع ذلك راغباً على الإطلاق أن أدلى بها معارضاً سلطان الكنيسة » .

ذلك هو ديكارت : يجاهر بالعدول عن إعلان أفكاره ، ولكنه يرسلها ويؤيدها من طرف خفى في ثياب كلامه ، مؤكداً يقينه بامتيازها ورجاحتها ومنتاتها . وهو يعلن في كل مناسبة مبلغ ما يكنه من احترام للعادات والعقائد والقوانين ، ولكنه يغمغم في الوقت نفسه بعبارات تدل على أنه بعيد كل البعد عن ذلك الإذعان ، فيقول

مثلاً : « لقد تعلمت أن لا أصدق تصديقاً مفرطاً بشيء مما كان قد ألقى في روعي عن طريق العرف والعادة » . وهو لا ينسى ، حق حين يؤكد للناس إذعانه ، أن يمزج عباراته بشيء من الغمز الساخر عن « علم اللاهوت الذي يعلم الناس الطريق إلى الظفر بالسما » وعن الفلسفة التي « تعطى الوسيلة إلى التكلم عن جميع الأشياء كلاماً ظاهراً حق ، وإلى استجلاب الإعجاب من جانب من هم أقل علماً » ، وعن فقه القانون والطب والعلوم الأخرى التي « تجلب الجاه المرموق وللمال الوفير لمن يشتغلون بها » .

وقد يحلو لديكارت أن يتظاهر بالخوف والاستسلام والجنون أحياناً . فهل أصبح هذا الجندي القديم خوفاً حقاً ؟ كلا قطعاً . فإن أحداً لا ينسى ديكارت يوم ركب سفينته وانتضى سيفه فجأة في وجه ملاحها حين سمعهم يدبرون أمر اغتياله طمعاً في ماله ، فألقى الرعب في نفوسهم جميعاً . فإذا كان الفيلسوف قد اصطنع الحيلة والحذر فذلك في تصرفه مع « السادة من أهل السربون » . ولكي يكون بمنجاة من شرهم نجده يتفق السنين الطوال من حياته خارج وطنه ، فيسافر إلى ألمانيا والدانمارك ، ويقيم في هولندا . وحق في هولندا لم يكن يشعر أنه في أمن تام من عدوان المتعصبين من رجال الدين ، فكان عليه بين الحين والحين أن يغادر خلوته على مضض



وأن يخوض الممارك القلبية مع رهط منهم كبير . (١)

\*\*\*

ولقد فتح الله على ديكارت، فاهتدى إلى اكتشاف منهج جديد بسيط يمكن اصطناؤه وتطبيقه مهما اختلفت موضوعات البحث العلمى . ولقى فى الطريق كشوفاً كثيرة تستحق أن تذكر ، وكان نجاحه دائماً مهمازاً لمهنته، يستعشها على مواصلة البحث والكشف . والفيلسوف نفسه يحدثنا عن هذه الفتوح الربانية فى أشهر كتبه ، « المقال فى المنهج » وهو الكتاب الذى خلد اسمه فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وسيظل به مذكوراً على مر العصور .

\*\*\*

ويتضح من تأمل « الكوجيتيو » الديكارتي أن المهمة الأولى للفلسفة هى دراسة « الإنية » أو الوعى الإنسانى . والواقع أنه ابتداء من ديكارت أصبحت الفلسفة تحليلاً للوعى وتحليلاً للمكانة وقواه . ووعى الإنسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الإنسان . وانطلاقاً من الوعى وحده يستطيع المرء أن يقوم بوصف لظواهر العالم ؛ وانطلاقاً من الوعى وحده نستطيع أن نحدد ما يجب أن نعتبره موجوداً وحقاً ؛ عندئذ تتطابق الحقيقة مع التمثلات

(١) انظر جورج دوهامل : « اعترافات بدون تكفير عن الذنوب »

اليقينية ، ويومئذ نجد « الأنا » التي تشكل تمثلاتها وقد أصبحت  
مناطق كل ما هو موجود . .

وعلى هذا النحو نشأت نزعة « الذاتية » ، ذاتية لليتافيزيقا  
الحديثة . ولكن كما أن الأنا أصبحت سيدة في فكرها فقد وصلت  
بتحررها من قيود الماضي إلى الحرية العليا . وبذلك وقع للفلسفة  
الحديثة تغير عميق بعيد المدى : لم يعد العالم معطى من المعطيات ،  
وشيئاً مفروضاً منه ، يتعتمد على فكرى أن يقف عنده : إنما يجب  
على أنا الآن من أعماق وعي . أن أتمثل العالم ، وأن يكون  
لدى عنه صورة في ذهني ، وأن أنظمه في « نسق » منتظم .  
ولم تعد مهمتي مقصورة على أن أتأمل ، في اتفعال واحترام ،  
وجود عالم الخلق أو أن « أنتزع عليه » ، بل أصبح لزاماً على  
من هذه اللحظة ، بما لوعي من قوة خلاقة ، أن أغزوه وأن  
أسيطر عليه . لقد فقدت معايير الماضي قيمتها ؛ وما دام وعي الأنا  
لذاتها موجوداً في مبدأ كل معرفة صحيحة ، فالمعيار الوحيد للفكر  
هو الفكر نفسه .

إن الكثيرين من كبار الفلاسفة كان عليهم أن ينتظروا  
ردجاً من الزمن قبل أن يشهدوا نجاح مذاهبهم . وغالباً  
ما كانوا يرحلون عن الدنيا دون أن يتاح لهم أن يعرفوا من  
مظاهر هذا النجاح شيئاً . أما ديكارت فقد أصاب من ذلك ما لم

يقع له في حسابان : إثباته الحدسي لحقيقة الأنا للفكرة (الكوجيتو) واكتشافه الرياضي الرائع ( تطبيق الجبر على الهندسة والليكانكا ) ، ورحابة منهجه ، وطرافة فروضه ، وقوة تدليله على وجود الله ، ومبادرته إلى استعمال الكشف الحديثة عن علم الفلك ودورة الدم - كل أولئك قد فتح أمام أعين المفكرين آفاقاً بديعة ، ويسر لفلسفته أن تجتذب العقول الحائرة بعد أن ضاقت بالمجادلات العقيمة بين المظار والباحثين .



وما نظن أن أحداً يستطيع أن يتخيل ما كانت تصير إليه ملامح الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة لو أن ديكارت لم يظهر على مسرحها في النصف الأول من القرن السابع عشر : فإن المتبع لتاريخ الحركات الفلسفية من ذلك القرن إلى وقتنا هذا يتبين بجلاء أن الفلسفة الديكارتية حاضرة حضوراً دائماً في « خلفية » الكثير من فلسفات المحدثين والمعاصرين ، من الإنجليز والألمان والفرنسيين والitalians . وأن هذا الحضور ضروري جداً لإلقاء الأنواء الكشافة على المواقف والمذاهب المختلفة ، ابتداءً من مالبرانش ، واسبينوزا ، وليبنز ، ولوك ، وبركلي ، وهيوم ، وكانط ، وهيغل ، وأوجست كنت ، ومين دويران ، إلى برجسون وهوسرل ، وكروتشه وباسپرز

وسارتر . ولامراء عند العارفين أن الفلسفات السائدة في عصرنا الحاضر ، إذ حملت طابع المنهج الديكارتي ، قد حملت إلى الوجود قِيماً جديدة وأنساقاً من الفكر طريفة وعلى الخصوص ميلاداً جديداً للروح الديكارتي ، روح التساؤل والمراجعة والتقصص .

\* \* \*

ولعل خير ما يمكن أن أقدمه بياناً لفضل ديكارت على الفلسفة والعلم ، ومن ثم فضله على الإنسانية للفكرة ، الكلمة الجامعة التي أرسلها « برجسون » إلى المؤتمر الدولي للفلسفة المنعقد في باريس في أغسطس سنة ١٩٣٧ (والذي أطلق عليه اسم الفيلسوف احتفالاً بذكرى مرور ثلاثمائة سنة على ظهور كتابه « مقال في المنهج » ) : قال « برجسون » في رسالته إلى « مؤتمر ديكارت » :

« لا جدال في أن ديكارت كان عبقري النظر والتأمل . امتد ذهنه إلى رحاب الكون ، فأعاد صياغة الفكر الإنساني وتشكيله : ابتدع علماً رياضياً ، استطاع أحد علماء الرياضة أن يطلق عليه — في غير إسراف — كلمة الشاعر اللاتيني : « وليد لم تلده أم » . وأن « المقال في المنهج » هو التحليل الشارح لذلك العلم الرياضي البديع ، أو بالأحرى هو الشرح

لعلم من هذا النوع أضفى قادراً على أن يحيط بكل مجال من مجالات النظر . لقد ابتدع لاثل الأعلى للفيزيقا حين رسم الخطوط العريضة « ليكانية » شاملة ، وابتدع روحانية قد قدر لها من بعد أن تكون مثلاً يحتذى ، لأنها لم تتراجع أمام الفواصل القاطعة ، ولأنها أكدت بجرأة وجود النفس مع الجسم ، والفكر مع الامتداد ، والحرية مع الضرورة ، والعالم مع الله . وابتدع للبتافيزيقا الحديثة إذ أطلق الأذهان للمضى على طريق مثالية أراد هو نفسه أن يقف بها في منتصف الطريق ، وإن يكن غيره قد ساروا إليها إلى غايتها . . . واشكر مثلاً أعلى للتربية يجب أن لا يغيب عن أبصارنا أبداً ، وقوامه الاستعاضة التامة عن الذاكرة بالعقل ، مع ما تتضمنه تلك الاستعاضة من أن المعرفة الصحيحة علاقتها بالمعلومات الموسوعية السطحية أقل من علاقتها بالجهل الواعي لذاته والمصحوب بالعزم على اكتساب المعرفة وقد ابتدع الفيلسوف ، بكتابه « مقال في المنهج » ، الصورة التي قدر للفلسفة الفرنسية أن تتخذها من بعد ، وهي العدول عن اللغة اللاتينية التي لا يعرفها إلا الخاصة ، والاتجاه في كرم وأريحية إلى مخاطبة الناس كافة : ولا عجب أن يكون هذا شأن ديكارت ، فالأريحية في نظره هي الفضيلة في أشرف مراتبها . وهو إذ تجنب بقدر مافي وسعه الألفاظ التي تخزن أفكاراً



« جاهزة » ، وإذا اضطررنا بذلك الفاظ اللغة الجارية أن تتألف  
 حظاً من المرونة وأن تتعاقب بقسط من العلم يكفي لأن تصوغ  
 أفكاراً جديدة ، قد يسر للأذهان أن تبتدع ، وهياً في الوقت  
 نفسه للفيلسوف أن يصل بما يبذله من جهد إلى شيء مما كان  
 هو عليه بفضل عبقريته ، أي هياً له أن يصير كاتباً . وفوق  
 هذا وذلك ابتدع استعداداً نفسياً قدر له أن يفرض نفسه على  
 الفلسفة والعلم على السواء : ألا وهو شموخ الفكر في اعتزاز  
 وربما في كبرياء أمام الطبيعة وفي وجه التقاليد ، وإرادة استقلال  
 لا يثنى عنها شيء ، وثقة في قدرة الذهن لأحد لها . وأخيراً  
 ابتدع في مجال النظر حاجة ملحة إلى الإبداع ، وعلى الخصوص  
 إلى إعمال الفكر لإيجاد الموضوع وإعداده للدرس بدلاً من قبوله  
 جاهزاً من قبل ( وهندسته التحليلية ليست شيئاً آخر ) ؛ وهذا ما  
 يضاف على مذهبه ، منسجماً على أنحاء مختلفة وعلى أيدي مؤرخين  
 مختلفين ، وحدة من العسير أن نزيدها تحديداً : لأن هذا المذهب ،  
 الذي يذكر أحياناً على أنه نموذج للفلسفة الاستنباطية ، هو في  
 صميمه « حدسي » ، بالمعنى الديكارتي الذي هو عجاور للمعنى  
 المألوف ، ولكنه حدسي أيضاً بمعنى اللفظ عند بعض الفلاسفة في  
 أيامنا ، من حيث أن ديكارت قد تحدث عن معرفة يكتسبها الإنسان  
 « حين يمسك عن التأمل » ، و « حين يقتصر على معاناة الحياة »

ومثال هذه المعرفة - كما ورد فى إحدى رسائله إلى الأميرة « إليزابث » - معرفتنا لاتحاد النفس بالجسم .

« وإذن فلنلخص حديثنا عن ديكارت فى كلمتين : ديكارت هو المرجع لكل فلسفة ، على نحو مباشر أو غير مباشر ، ومن لم يتح لهم أن يقرأوه قراءة تعمق ربما يخيل إليهم أن ذلك « الروح الخالص » ( كما كان « جاسندى » يتحدث عنه ساخرآ ) ما كانت لهم إلا قليلا بمعرض كمعرضنا مثلا<sup>(١)</sup> . أما أنا فأحسب أنه قد كان يطيب له أن يتجول فيه ، لأنه جعل مقصد الفلسفة والعلم ، بعد أن مزج بينهما فى ضرب من المعرفة الشاملة ، أن « يجعلنا سادة على الطبيعة مالكين لها » ، والغالب على الظن أنه كان يشير بهذا إلى دراسة الحياة عامة وإلى الطب خاصة ، ولكنه كان يتمثل هذا البحث على نحو يجعل الفيزيكا والليكانيكافترضتين فيه من قبل . إن شراحاً حديثين قد استطاعوا إذن أن يذهبوا أشواطاً بعيدة جداً ويقولوا بأن النظر عند ديكارت خاضع للتطبيق ، حتى قال واحد منهم « إن فيزيقا أرسطوفيزيكا فنان ، وفيزيكا ديكارت فيزيقا مهندس » . فهل هذا صحيح على إطلاقه ؟

(١) يشير برجسون إلى المعرض الدولى العام الذى جعل مؤتمراً الفلسفة جزءاً منه .

إن جوابي على هذا السؤال : نعم ، ومع ذلك : لا ، أقول : لا ، قطعاً إذا كان الغرض الأخير هو الراحة ورغد العيش أو حق إطالة العمر، وهي أمور يأتينا بها الفيلسوف ، وفقاً لديكارت ، عن طريق بيولوجيا قد ردت إلى الفيزيكا وإلى الميكانيكا .

ونعم ، بالعكس ، إذا قدرنا أن تطبيقات العلم ، فضلاً عما لها من فائدة مادية ، هي أشبه بانتصارات تثبت بها لأنفسنا ما نملك من قوة ، ونؤكد بها استقلالنا بل سيادتنا . لقد نحى ديكارت المذهب الأرسطي ، ومن ثم نحى النهج الذي شأنه أن يتناول تصورات سابقة الوجود : واستوجب أن تكون العناصر الجديدة التي يجري استخراجها هي « الأفكار الواضحة المتميزة » ولكن بأي شيء تبين الوضوح الذي يلزم أن لا يكون مصطنعاً أو عرضياً ، والتميز الذي لا يقتصر على تقطيع التجربة اعتباراً ؟ تبينه ضرورة بالتأثير أو « بالفعالية » على معنى اللفظ عند الإنجليز . وعلى هذا المعنى نقول إن الفلسفة التي تشتمل على العلم تجعلنا شيئاً فشيئاً سادة على الطبيعة وبقدر ما تسير هذه السيادة في مدارج التقدم تزود النظر الفلسفي بمادة زداد اكتمالاً . والنظرية والتطبيق يصح كل منهما شرطاً للآخر ، فيما يمكن أن نسميه ، من وجهة نظر ما وإلى حد ما ، براجماتية ميتافيزيقية .

فلنضع إذن عصرية الديكارتية ، تلك التي برزت للأناس حقبة ( م ٤ - لمحات )

من الزمان قبل أن تميل نظرية النسبية بالفيزيقاً إلى الاتجاه الديكارتى ، والتي سيكون في مقدورها أن تصير كذلك مرة أخرى لو أن حتمية ما من نوع جديد جاءت ، وهو أمر محتمل ، لترجم الاتحاديد الذى كشفت عنه فيزيقا حديثة في صميم الأشياء . ولذا ذكر أيضاً عصرية المؤلف الذى سبق زمانه بأشواط بعيدة في تصورهِ للفيلسوف وتصورهِ للفلسفة على السواء . لقد نجى ما كان يقال عن الأشياء فلم يشتغل إلا بالأشياء نفسها ، ومارس السياحة والرحلة الكبرى فانطلق بحجوب الأقطار متنقلاً في ألمانيا وهنغاريا وسويسرا وهولندا وفي بلاد أخرى كذلك والتعاون الدولى بين أهل الفكر ذلك التعاون الذى أقامته عصبة الأمم والحكومة الفرنسية في جنيف وفى باريس ، كان إرهاباً من إرهابات ديكارت حين اتصل بالعلماء من مختلف الأقطار ، وحين تبادل الرسائل مع إحدى الأميرات ، وحين قام بتعليم إحدى الملكات . لقد دبر الفيلسوف حياته تدبيراً يسر له أن يتفجع بها أفضل انتفاع ، فأقام خارج وطنه ، وتنقل من قطر إلى قطر ، طلباً لمزيد من الهدوء والاستقلال : وقد كان شأنه هذا أفضل وسيلة لخدمة ذلك الوطن . وكان يزدرى العلم للقول عن الكتب ، وإذا لم يكن له بد من أن يقبل المجادلة فإنه لم يكن من عشاقها أبداً . فى القاعة المغلقة ، وفى الجو المرهق ، حيث يدر النقاش بين من اتخذوا الفسكرة مهنة لهم ، يلوح الفيلسوف وكأنه

من الهواة الموهوبين ، يبرز مصادفة ودون أن يتلقى دعوة من أحد فيفتح الأبواب والنوافذ على مصاريحها ، يدخل منها الهواء والنور ، وينادى الناس بأن يتنفسوا بحرية . ومن قبل صنع اللورد فرنسيس يكون شيئاً من هذا القليل ، وأعطى ديكارت للثل الكبير . إني حينما أحاول أن أتمثل شخص ديكارت أراه أولاً في « مدفاته » في ألمانيا « متحدثاً إلى نفسه عن خواطر فكره » ؛ ولكي أراه أيضاً في رحلة من رحلاته ، حين ركب البحر ، فما أن أدرك أن ملاحى السفينة يتآمرون على قتله طمعاً في ماله ، حتى بادر إلى استلال سيفه وأرغمهم على الإذعان لإرادته . وإني لأعلم أن المرء يستطيع المناقشة في العلاقة بين الفكر والعمل . ولكن الشعار الذى يطيب لى أن أقترحه على الفيلسوف ، بل على عامة الناس ، هو أبسط الشعارات جميعاً وأقربها إلى روح ديكارت فيما أعتقد ، وهو : ينبغي أن يعمل كرجل فكر ، وأن يفكر كرجل عمل<sup>(١)</sup>

(١) برجسون : « كتابات وأقوال » ، م ٣ باريس ١٩٥٩





ومضات من باريس



في سنة ١٩١٠ مثلت رواية « أوديب ملكاً » على مسرح أورانج القديم . وكان الثرى الأمريكى « كارنجى » من شهود الرواية ، فأعجب بها أيما إعجاب : وما كاد التمثيل ينتهى حتى نهض مهتثاً مدير للمسرح فى حماسة ، ووجه إليه السؤال التالى :

« كم من الدولارات تلزم لإخراج هذه المسرحية فى أمريكا على هذا النحو ؟ » فأجابه المدير الفرنسى : « مع الأسف يامسيو كارنجى ، ليست الدولارات هى الشئ المطلوب هنا ، بل يلزم الفنان من الستين ! » .

هذه الحكاية الواقعية تعبر فى نظرى خير تعبير عما أريد أن أنقله إلى القراء من صور سريعة عن باريس ، كما ارتسمت فى نفسى ؛ فأنا أعلم أن آلاف المجلدات قد كتبت عن « مدينة النور » التى تشير عند الناس جعافل الذكريات ، بما انطوى فيها من المعرفة والفن والحياة والأحلام . وما أظن تلك المؤلفات العديدة استطاعت أن تكشف عن مكامن السحر فى باريس ، أو ترفع الستر عن سرها العجيب . ولست أطمع فى أن أصل

من ذلك ، فى سطور معدودات ، إلى أكثر مما وصل إليه  
غبرى . ولكنها تحية حب مشوق ؛ وأعتقد أن الإنسان  
لا يستطيع أن يفهم باريس ما لم يكن يحملها من قبل فى قلبه .  
وقد عشت فى باريس ثمانية أعوام قبل الحرب العالمية الأخيرة ،  
ثم غبت عنها اثنى عشر عاماً ، فما انطفأت لشوقى إليها نار .  
وهأنذا أعود إليها ، وأقضى فيها أكثر من شهرين ، وأجدنى  
مازالت مفتوناً بما يقع عليه الحس من محاسنها ، مأخوذاً بما  
يلمسه الذهن من دقائقها .

الحق أن باريس ساحرة : إنها تنشر السحر ، كما تجمع  
النحلة الشهد للمصفى . وسعر باريس لا ينبعث فحسب من جوها  
ومسارحها ومتاحفها وحدائقها وميادينها ومقاهيها ومطاعمها  
ونسائها وأزيائها ، بل سحرها كامن فى روحها . وتسألوننى  
عن روح باريس . فأقول : روحها من أمر ربها . نعم إن  
روح باريس شيء أصيل لا ينقل ولا يستعار ، ولا يشتري ولا  
يباع ، ولا يقوّم بالدولارات ، ولا يستطيع فيه استيراد ولا  
تصدير ! روح باريس من خصائص المزاج الفرنسى الذى يحلو  
له دائماً أن يسخر من أهل الصلف والغرور وذوى الرتب  
والألقاب وأصحاب الجاه والسلطان ، وكأنه يلتمس بذلك أن  
يثأّر لنفسه من اضطرابه إلى الخضوع لهم أحياناً تحت ضغط

القوانين والأوضاع . وتتجلى هذه الروح خاصة عند الفنانين في مسارح « مونمارتر » وملاهي « سان جرمان دي بريه » روح هي في الغالب شعرية عميقة وإن تكن تتخذ ستار الحفة والزاح .

من روح باريس هذه يتعلم الإنسان كثيراً : يتعلم كيف يخفف من غلوائه ، وكيف يحد من أنانيته ، وكيف يرضى الناس وكيف يكون حاضر البديهة ، وكيف يكون طليعة بغير فضول ، وكيف يتذوق الجمال على اختلاف صورته وألوانه . وبروح باريس تصبح الحياة كلها مسرحاً نافعاً لمن أراد أن يفتح عينيه ، دون أن يحد عن القاعدة الذهبية الباريسية : « لا تستنكر شيئاً ، ولا تدهش من شيء » . ذلك أن من تنفس هواء باريس وامتزج بروحها ، أصبحت له فلسفة أبنائها التي ألخصها في كلمتين : « افهم واصنع » . نعم لا بد لابن باريس - وابن باريس من كان مستعداً دائماً لأن يقبس من نارها ونورها ، سواء كان فرنسياً أو أجنبياً - أقول لا بد له من فلسفة ، قوامها الفهم لكل شيء والعفو عن كل شيء .

وذلك أن ابن باريس واجد دائماً على ضفاف « السين » صائد سمك ملقياً بسنارته في الماء ، وقد شغل بها عمن حوله ؛ وهو واجد في ميدان « الكاروسل » صديقاً للطير ، وقد أعرض

عما يحيط به من ضجيج ، وأخذ يقدم الحب بيده للعمام الذى أنس إليه واطمأن لقربه . وهو واجد ، على أريكة فى إحدى الحدائق العامة ، فنى وقتاً يتناحيان على مرأى من الناس ، دون أن يحفلا بأحد أو أن يحمل بهما أحد .

وينقلب على ظنى أن فلسفة باريس هذه قد جعلت الباريسى ، كما قال بعض القدماء ، « خيراً بأهل زمانه ، عاكفاً على شأنه » ، أو كما تقول اليوم فى مصر : « رجلاً واعياً ولسكنه فى حاله » . من أجل ذلك قد لا تجد باريسياً ذا كرامة يرضى لنفسه أن يتدخل فى أمور غيره ، أو يسعى بالنغية والنيمة بين الناس : فأبناء باريس ، على شدة فطنتهم وحدة ذكائهم ، لا يرى فيهم من برع فى « فن المقلب » أو تفنن فى نصب للكيد : فقد رأوا أن الحياة على الأرض قصيرة لا تحمل ذلك العبث البغيض الذى يدل على تهاة صاحبه وسخافة عقله .

وباريس أشبه بالجامعة الحية للشعب الفرنسى : فكل متحف من متاحفها ، وكل مسرح من مسارحها ، بل كل مقهى من مقاهيها ، يمكن أن يقوم مقام قاعة المحاضرات فى بعض الجامعات ولعل أول ما يسترعى الأنف فى باريس المكان الملعوظ الذى تشغله اللغة الفرنسية فى حياة الناس ومجتمعاتهم . ويبدو كما



قال « بول فالري » أنه « ليس على الأرض مكان يبلغ فيه ورود اللغة ودورانها على الألسن ، ورنديها في الأسماع ما يبلغه في باريس ؛ فبفضلها تركزت في اللغة الفرنسية آداب الأمة وعلومها وفنونها وسياستها » ، وإنك لتشعر هناك بأن الباريسيين يحبون لغتهم حباً طريفاً لا نظير له بين أنواع الحب الأخرى ؛ إنه حب يزيد بالممارسة ويرحب بالمشاركة ؛ ومن أجل هذا تراهم يتلذذون من التحدث بلغتهم قدر ما يتلذذون من سماعها من غيرهم ، حتى ليخيل إليك أحياناً أن الباريسيين جميعاً قد فطروا على الحديث للمتع والقول الفصيح . وقد تلتقي امرأة شابة جميلة في أحد المتاحف أو المسارح أو المنزهات ، وتتحدث إليها ، فتلقى عجباً حين تجد أنها تحمل ذخيرة طيبة من العقل والذوق والثقافة وفن الحياة . وفي المطعم أو المقهى أو الشارع أو الحديقة ، يلح الإنسان إلى صوابه في لين وهوادة ، ويرى ميلاً طبيعياً إلى كل ما هو جميل وطريف ، ويلبس أدباً رقيقاً وحساً دقيقاً وظرفاً بالغاً ، ويتبين فهماً شاملاً وتسامحاً إنسانياً هو مزيج من التجارب العديدة .

وباريس عاصمة الفكر والروح . ومن أجل ذلك كانت دائماً كعبة الأحرار والمفكرين ، وموئل الأدباء والفنانين . وليس معنى هذا أن جميع الأفكار المتسكرة تصدر دائماً

عن باريس ؛ بل إن منها ما هو خاص بها صادر عنها ، ومنها ما هو وافد إليها ثمار بها ، ولكنه انطبع بطابعها واصطبغ بصفتها : فالفنان الأمريكى الشاب يرى السعادة كلها فى الارتحال إلى باريس ليعمل فى « مونبارناس » . وقارئ « بلزاك » و « پروست » و « شارل ييجى » و « أنا تول فرانس » يود أن يقف على بيئة هؤلاء الأدباء الأفذاذ الذين استمتع بقراءة مؤلفاتهم ، وكان لهم الفضل الأكبر فى نشر تلك الثقافة العالية التى يدين بها كثير من الناس .

وما عسى أن أقول عن ذهن باريس ، أى عن « الحى اللاتينى » مهبط الشبيبة المتوهجة ، وموطن الأرواح الهائمة نزحت من الأقطار النائية ، تطلب النور فى « السوربون » أو فى غيرها من الكليات والمعاهد المشورة على الضفة اليسرى لنهر السين . وبولفار سان ميشيل - أو بتعبير الطلاب : « بول ميش » - رمز للحى اللاتينى ، وقد تميز عن سائر شوارع العاصمة بوفرة مكتباته الجميلة ذات التنسيق البديع . وكما للشبيبة المرحلة الجادة اللاهية من وقفات وجولات فى تلك الأسواق العلمية العجيبة ! و « البانيتون » - ضريح رجال فرنسا من العظماء النابهين - يقوم على مقربة من « بول ميش » ، فيذكر الراضين والغادين أن الوطن لا ينسى أبناء العالمين . وما أظن تمثال

« الفكر » لرودان قد نقش مصادفة على جدران البانيتون .  
وما أظن اسم ديكرت قد أطلق اعتباراً على الشارع الذي  
تقع فيه مدرسة العلوم والفنون ( بوليتكنيك ) . وكثيرون  
من زوار باريس يتحدثون اليوم عن حي « سان جرمان دي  
بريه » الذي نال شهرة عالية منذ نبئت فيه الفلسفة الوجودية .  
لكن أكثر من يرتادون ذلك الحي قد لا يعرفون عن المذهب  
الوجودي وعن فلسفة « سارتر » قدما يعرفون عن مجالس الوجوديين  
وسهراتهم في مقهى « فلور » أو مقهى « دو ماجو » وفي كهف  
« تابو » أو مقهى « الوردة الحمراء » . .

فباريس بفطرتها تمثل انطلاق الفكر وانبثاق الروح .  
وليس فيها شيء يعمل اعتباراً من غير تدبير ، ولا شيء فيها يحى  
زيادة عما يلزم ، بل كل شيء بحساب وتقدير . ومع ذلك يبدو أن  
الباريسي يضيف من عنده دائماً شيئاً إلى الطبيعة ، فتعمل بصمته  
وعلامته ؛ وكأن غريزته « تعقيل الطبيعة » إن صح هذا التعبير  
وقدرة الباريسي على الخلق والافتنان في ذلك المجال قدرة لا تنفد  
ولا تنتهى ، بل تسمو وتزكو على الأيام . وكأن الشاعر العربي  
التفت إلى هذه الخصلة الباريسية . فعبّر عنها حين قال :

البحر حبل متى يمسك على طرف منه ينط بالثريا ذلك الطرف  
والعقل كالبحر ما غيشت غواربه شيئاً ومنه بنو الأيام تغترف  
والذوق والأنافة حظ كبير في سعر باريس . والذوق عند أهلها  
يتخذ مظاهر كثيرة : في تأليف الطعام والهندام والروائح والألوان ،  
وفي تناسب الأوضاع والأشكال وطريقة العرض والتعبير : الأحاديث  
الباريسية السهلة السريعة اللامعة تضيئ على الحياة فيها جواً من  
الألفة والحرارة والانشراح والباريسيات الذكيات الحسان المتأنقات  
يشعن في المجتمع فناً عالياً من الأدب والظرف والإيناس : في  
حديثهن وملبسنهن وحركاتهن متعة للسمع والبصر والفؤاد . وباريس  
تعرف دائماً كيف تخلق الباب ضيوفها ، ولا تدخر جهداً في إرضائهم .  
وهي من هذا الوجه مهرجان دائم يجمع بين ضروب المتع الروحية  
والحسية : فهي تقدم لهواة المسرح والفن ألواناً مختلفة كلاسيكية  
وحديثة وتقدمية ؛ وفي باريس يظفر الإنسان بالليالي الساهرة ،  
فيها تأتلف الوجوه الفاتنة مع أحدث فنون الأزياء وآيات  
« للوضات » .

\* \* \*

وما من واحد ممن عرفوا باريس يشك لحظة في أنها عاصمة  
الجمال . في أي بلد من بلاد الدنيا يستطيع الإنسان أن يجد في  
تخطيط مدينة من الانسجام والجمال ما يجده في باريس ، حين يحلوه

أن يعول بين « الإتوال » و « الكاروسل » ، وبين قصر « بوربون » و « اللاديين » ؟ وأى عاصمة تستطيع أن تعرض علينا طريقاً حافلاً بالتاريخ كالطريق من « نوتردام » إلى « الكونكورد » بين « اللوفر » و « ألا نستيتو دو فرانس » ؟ وتزداد هذه للعالم سعراً ، ويكتسب هذا التاريخ روعة بما يضيفه جو باريس من مظهر لطيف مأنوس : فترى تلك المبتدعات الفنية وقد رقت حواشها ، بتأثير السحب الزرقاء المتصاعدة من « السين » ، وقد اصطبغت بالشعاع الذهبي ، شعاع « ليل دو فرانس » ! ومن ذا الذى أتبع له أن يعيش فى الحى اللاتى ، فترة من الزمان ، فلم بنعم بماتن حديقة « اللوكسمبور » ، ولم تهف نفسه إليها بعد ذلك حيث يكون ؟ لباريس حساد كثيرون ينفسون عليها وفرحة حفظها من الفكر والتذوق والحساسية ، ودوام قدرتها على الإجابة والإتيان والإبداع ، فلا ينفكون يتلمسون لها المثالب والنقائص والعيوب . ولهمؤلاء أقول ما قال أمير الشعراء أحمد شوقي : « باريس ، لم يعرفك من يهجوك » ؛ وأحب أن أذكرهم أيضاً بعبارة « بول فالرى » المنقوشة على ناصية قصر « شايو » : « مرجع الأمر إلى الزائر . . . إنه يستطيع أن يجعل منى قبراً أو كنزاً . . . أيها الصديق ، لا تدخل بغير رغبة »

على أنى كبيراً ما تمثلت باريس سيدة كريمة الأرومة ، حسناء  
 الصورة ، تعرف قدر نفسها ، وتشعر بأن كثيرات من السيدات  
 دونها حسناً ومعرفة وذوقاً ، وتدرك أنهن يشعرن بذلك ، ويعقدن  
 عليها ، وينددون بها ، ويكدن لها - وإن كيدهن لعظيم - وقد  
 تشقى هى بكيدهن أحياناً ، ولكنها سرعان ما تعود إلى نفسها ،  
 وتفهم دواعى الخصومة ، فتصفح عنهن أحياناً ، وتزداد حباً  
 لنفسها أحياناً أخرى ، وحالها فى هذا شبيهة بالحال الذى عبر عنها  
 الشاعر العربى حين قال :

لقد زادنى حبا لنفسى أننى بغىض إلى كل أمرىء غير طائل  
 وأنى شقى باللائم ولن ترى شقياً بهم إلا كريم الشمايل



## برجسون وروح العصي



## مقدمة

القرن العشرون هو عصر المغامرات الذهنية كما قال بعض الكتاب المحدثين (١) : ففي مستهله رأينا العقل ، الذي كان حامى حمى للقرون السابقة ، يتقهقر رويداً رويداً ويتخلى أخيراً عن مكان القيادة في مجال الأفكار والفنون ، وبدأ الناس يفقدون الثقة في المذاهب العقلية ، وأخذوا ينظرون إليها على أنها شيء قد اعتراه البلى والجفاف والذبول .

وكانت علامة هذا التحول ثلاثة مذاهب فلسفية معاصرة ، هي على التعاقب : « البراجماتية » و « البرجسونية » و « الوجودية » . وفقدان الثقة في الذهن أدى بالطبع إلى الاتجاه إلى التماس العفوية والطرافة والنضارة ، وبالإجمال إلى ما يعبر عن الحياة الفياضة المتجددة ، والابتعاد عن كل ما هو تقليدى أو مؤلف أو « جاهز » فكل فعل ، وكل موقف يجد حقيقته في الحياة ، ولا يتلقاها جاهزة أو مصنوعة .

ولعل هذا مصدر ما شاع باسم « الفردية » الذى يعبر عنه الأديب الفرنسى « أندريه جيد » بقوله : « إن ما تحسه في نفسك

---

(١) ر . م . أ . أ . : « المغامرة العقلية في القرن العشرين » باريس

مختلفاً هو ما تملكه على ندرة ، وهو ما يجعل لكل واحد قيمته» (١).  
ومعنى هذا أن كل واحد مننا له حقيقة هو ، كما يقول الأديب  
الطليانى « بيراندلو » ، وليس هناك من حقيقة « كلية »  
مشتركة بين الأذهان .

\* \* \*

ولا عجب أن يجد الناس فى فلسفة برجسون تعبيراً جذاباً  
عن وجهات نظرهم ومواقفهم : فبرجسون حين أنهم العقل بأنه  
لا يعطينا إلا نظرة تعسفية عن العالم ، وبأنه يقطع الواقع المتحرك  
ويجمده ، قد فتح الطريق للاعتقاد بما لا يمكن قياسه ولا ضبطه .  
والزماني الذى يقاس بالدقائق والثواني لا يراه برجسون  
إلا وصفاً مجرداً للتجربة المباشرة ، تجربة « الديمومة » التى نعيشها  
ونكايدها . ولغة المعرفة لا تمت بصلة إلى لغة الباطن ولغة الحياة ،  
والعلم يضع العلامات فى العالم ولا يفسرها وإذن نخارج الخطوط  
الذهنية التى ترسمها المعرفة العقلية على صفحة العالم تبرز حقيقة  
بكر لا يستطيع الإنسان أن يتصل بها إلا بالحدس . ويقول برجسون  
« الفيلسوف لا يأمر ولا ياتمر ، وإنما يريد أن يتعاطف

(١) أندريه جيد : « اللا أخلاقى » .

أو أن يشاطر<sup>(١)</sup> ، وإذن فينبغي أن نعانى حركة الحياة من الداخل ، بدلا من أن نحللها من الخارج .

\* \* \*

وقد سيطرت فلسفة برجسون على عقول أبناء العصر<sup>(٢)</sup> ، وذاعت شهرة الفيلسوف لافي فرنسا وحدها بل في إنجلترا وإيطاليا وأمريكا . وقامت تلك الفلسفة في تاريخ الفكر الفرنسي بمهمة تشبه المهمة التي قامت بها فلسفة ديكارت : ساقط الكثيرين من فضلاء المفكرين إلى الفكر الديني ، وألهمت رهطاً من الأدباء والفنانين<sup>(٣)</sup> ، وحملت طائفة من العلماء على أن يراجعوا أحكامهم وآراءهم من حين إلى حين .

(١) برجسون : « الفكر والتحرك » ص ١٥٨ .  
(٢) ولد برجسون في ١٨ من أكتوبر سنة ١٨٥٩ في باريس . وتعلم في ليسيه « كندرسيه » . ثم التحق بمدرسة المعلمين العليا ، وتخرج فيها سنة ١٨٨١ بعد حصوله على الأجر جاسيون في الفلسفة ، واشتغل بالتدريس في بعض المدارس الثانوية الفرنسية ، وانتدب لإلقاء المحاضرات في كلية الآداب في « كليرمون » . وفي تلك المدينة كتب باكورة مؤلفاته « المعطيات المباشرة للوعي » الذي قدمه رسالة لدكتوراه الفلسفة في سنة ١٨٨٩ . ثم عين مدرساً في « مدرسة المعلمين العليا » ثم في « كليج دوفرانس » ، وانتخب عضواً في المجمع الفرنسي سنة ١٩٠١ ، وأحرز « جائزة نوبل » سنة ١٩٢٧ ومات سنة ١٩٤٢ .

(٣) منهم مارسيل بروست وشارل بيحي وأندريه مورووا ومحمد إقبال .

## الافسة والواقع

يقول برجسون إن أغلب الناس لا يرون الواقع ، لا يستعملون طول حياتهم موجودات وأشياء بل رموزاً وهى الكلمات . فإذا قلنا مثلاً : « ألمانيا أعلنت الحرب » لم نأخذ نسخة من الواقع ، وإنما جعلنا مكانه كلمات لم تحدد تحديداً تاماً . ما الذى نغنيه بقولنا « ألمانيا » ؟ إذا كنا نغنى بهذا اللفظ الحكومة الألمانية ، فينبغى قبل أن نتكلم عنها أن نعرف إدارتها ، وأن نميز الأفراد الذين يؤلفونها ، وأن نقيس مدى مشاعرهم وعواطفهم . وإذا كنا نغنى به الشعب الألمانى ، فيجب أن نكون قد سافرنا إلى ألمانيا ودرسنا مختلف الأقاليم والطبقات ، وأن يكون لنا من الألمان أصدقاء بارزون . ولكن دراسة كهذه تتطلب زمناً طويلاً جداً ، والحياة والعمل يتطلبان أحكاماً سريعة . فنحن مضطرون إلى أن نقنع بالبطاقة الملصقة على الملف ، فنقول : « ألمانيا » مؤملين أن يكون هناك آخرون من الوزراء والسفراء من يعلمون ما يحويه الملف .

إن العقل الإنسانى الذى هو قبل كل شئ أداة للعمل يجب أن يقبل أدوات اللغة ، وهى ناقصة ولكن لا غناء عنها ؛ ومع ذلك فيلزم أن بتصل الذهن من وقت إلى آخر بالواقع . فإن لم يحصل ذلك انتهت الكلمات المجردة والمعانى التى تدل عليها إلى أن يعارض بعضها بعضاً فى صراع غير حقيقى خطر : ترى مثقفاً من حزب



اليسار يتخيل جملة غير محدودة من العلاقات التي يسميها « رأسمالية »  
 ويحارب هذا الغول حرباً عواناً. وترى مثقفاً من حزب اليمين يتخيل  
 جملة غير محدودة من العلاقات يسميها « اشتراكية » وينهض لمحاربة  
 هذا الشبح ؛ فالإضراب في نظر هذين المتعصبين ليس إلا مبارزة  
 بين كلمات مجردة . وبالعكس تجد رجل الصناعة الذي كبر مع مصنعه  
 والذي يعرف جميع آلاته وأجزائه ، والذي اشتغل مع العمال ،  
 وكذا العامل الذكي ، يرى كلاهما المصنع كائناً حياً يتكهن بمحاجاته  
 وعيوبه . وكلاهما يرى الحلول الصحيحة للمشكلات الصناعية ،  
 لا بالاستدلال المجرد ، بل بغريزة قوامها معرفته العميقة للأشياء  
 والكائنات .

والناس الذين لا يعرفون حق المعرفة امرأة من النساء ، يقولون  
 عنها إن لها طبعاً معقداً غريباً لكل حسابان : يحللون أحاديثها ،  
 ويزنون أفعالها ولا يفهمون شيئاً . أما الرجل الذي يحب هذه المرأة  
 منذ زمان ، فإنه يضع نفسه في داخل فكرها ، ويصبح طبعها  
 العجيب في نظر الناس أثبت الطباع وأدناها إلى العقول في نظره  
 هو : فهو لا يستدل ، وإنما « يتكهن » و « يحبس » . وكذلك  
 الأجنبي الذي يتكلم على آلام مصر ، يحلل عبثاً جميع عناصر القرارات  
 التي اتخذت حين الثورة ، فلا يرى إلا اضطراباً ، ويرى من المستحيل  
 تفسير بعض الانقلابات وبعض الحركات والسكنات . ولكن

المصرى الذى يحب بلاده ويعرفها ، يفهمها ويلتمس لها عذرا ،  
 مهما يكن استنكاره لبعض أفعالها : فهو يضع نفسه داخل المجتمع  
 للمصرى ، ويفكر معه ، ويدرك فى نفسه استجابات الطوائف  
 المختلفة ، ويشعر فى نفسه بتكون أثر إجمالى يطابق أفعال مصر  
 الواقعية ، لأنها مصنوعة من نفس العناصر : فهو لا « يستدل » ،  
 وإنما « يعرف » .

يقول بسكال « إننا لا نعرف الحقيقة بالعقل وحده بل بالقلب  
 أيضاً ، وإنما نعرف المبادئ الأولى بهذا النوع الأخير من المعرفة .  
 وطى هذه المعارف ، معارف القلب والغريزة ، ينبغى أن يستند العقل  
 وأن يقيم عليها كل تضايها » . القلب أو الغريزة يعلماننا مثلا أن  
 الإنسان حر ، وأن النفس متميزة من البدن ، وأن هناك أعمالا  
 صالحة وأخرى سيئة ، ولكن يحدث أن العقل النطقى ، أى العقل  
 الذى يعبر بالأقوال والكلمات ، يأخذ نقيض حقائق الغريزة هذه  
 ويعتقد بنوع من البهلوانية اللفظية أنه يقيم الدليل على أن كل شيء  
 مادة ، وأن أعمالنا كلها مجبرة كل الجبر وليس فيها اختيار .  
 وبرجسون يرى أن مهمة الفيلسوف أن يجد الأشياء المستورة وراء  
رموز كثيفة قليلة التحديد<sup>(١)</sup> . وهو يرى أن الفلسفة ينبغى أن

(١) توهمت قديما أن ليلي تبرقت وأن حجابا دونها يمنع اللثما  
 فلاح فلا والله ما ثم حاجب سوى أن طرفى كان عن حسنهما أعمى

تكون في صميمها عوداً إلى الواقع وإلى البساطة ، فيجب أن نضيف إلى المعرفة النظرية - التي هي آلتها الكبرى - بل يجب أحياناً أن نعارضها بالمعرفة « الحدسية » التي تهتك ستر الرموز وتوغل في الحياة نفسها .

ولكن هل توجد صورة من المعرفة غير المعرفة الذهنية ؟ وأنستطيع أن نفكر بدون كلمات ؟ أمكن أن نضع أنفسنا في قلب الأشياء ؟ لا ريب في ذلك : فإن كبار الشعراء يعرفون الطبيعة بالحدس لا بالعقل ، فهم إنما يسعون إلى « الأنعال الكثيرة الناشئة التي ترسم في الخارج شعوراً ، ووراء الكلمة المبتذلة الاجتماعية التي تعبر عن حالة نفسية فردية إنما يسعون في طلب الشعور والحالة النفسية في بساطتها وخصوصها . ولكي يحملونا على أن نحاول نفس هذا المجهود على أنفسنا يبدلون كل ما في وسعهم لكي يجعلونا نرى شيئاً مما رأوا ، فيرتبون الكلمات ترتيباً إيقاعياً يجعلها نلتئم ونحميا حياة لها طرافتها ، فيقولون لنا ، بل يوحون إلينا أشياء لا نستطيع اللغة أن تعبر عنها . نجد هنا فاليري و « شعرياته » يستطيع الرسام ، كما يستطيع الشاعر المبدع ، ويستطيع رجل الأعمال والعالم ، يستطيع هؤلاء أن يجاوزوا التصورات الذهنية وأن يتقمصوا الأشياء نفسها ، ولو لحظة واحدة .

يقول خصوم المذهب البرجسوني : حذار أن تنكروا تقدم

العقل ، إنكم إن فعلتم ذلك « رددتم الإنسانية إلى عصور الخرافات والسحر ، وحطمت عمل القرن الثامن عشر ، وأنذرتم فتوحات العقل بخاطر داهم وشر مستطير » . ولكن برجسون لم يشكر قط مهمة العقل ولا قيمته ، وإنما قال بأن هناك شيئاً وراء العقل يستطيع أن يفتح لنا الباب إلى شيء أعلى منه . وإذا استطاع السياسى الكبير أن يكون له أحيانا حدس قصير منير لما يرجوه شعبه ، فليس ذلك لأنه يحتقر العقل ، بل لأنه وقد تدرب على استعماله ليفهم جميع تفاصيل المشكاة ، انتهى إلى أن تغمص موضوع فكره .

إن برجسون أعقل من أن يعلن الحرب على العقل ، وإنما يحارب نوعاً معيناً من الاتجاه الذهبى الذن يأخذ « قش الكلمات على أنه حب الأشياء » ، ويحارب ضرباً من الكلام قضى فيه الاستدلال على العقل . ولكن ديكارت نفسه - أبا العقليين - كان له كثير من الحدوس الصائبة وكان قلتير العقلى محقاً فى « كنديد » إذ سخر من العقل الذى يسىء الناس استعماله ؛ وبسكال العالم والمتصوف ، يرى أنه إلى جانب « روح الهندسة » يجب أن نجعل مكاناً « لروح الدقة واللفظ » .

وقد رأى الناس استبداد العقل وخروجه عن كل ضابط إبان الثورة الفرنسية ، إذ انحرفت عن مقاصدها الأولى ووقعت فى شقشة لفظية دامية فى عهد الإرهاب ، فاستطاع نابليون حينئذ ،

وكان رجل حدوس سريعة ، أن يرى وراء ثروة الخطباء « الوقائع » التي كان يؤلف مجموعها معطيات مشكلة فرنسا . ومن ذا الذي يستطيع أن يزعم أن نابليون لم يكن ذكياً ؟ ولكنه « كان يصطنع الذكاء لكي يجاوز الذكاء » .

يقول شارل بيجي ؛ « توجد طغمة كبيرة من الناس يفكرون بأفكار جاهزة . وهناك آراء هي جاهزة حق وهي تجهز ، كما أن للعاطف الجاهزة جاهزة أثناء تجهيزها » .

وكان برجسون يريد أن يلبس الواقع ثوباً منفصلاً لا جاهزاً . وهو يستخدم عين ما يستخدمه الفلاسفة الآخرون من رموز وكلمات ، ولكنه كالشعراء يبت في الكلام حياة ، إذ يعمد إلى أخيلة وتشبيهات كثيراً ما تكون مضبوطة جميلة ، فيرفع القاب عن الكلمات ، ليصل من ورائها إلى الطبيعة الحية الدافقة (١) .

## النفس والبدن

ها نحن أولاء نطلب نموذجاً من المعرفة يقع وراء الكلمات ،

(١) يقول محمد إقبال في « ضرب الكلم » :

|                             |                        |
|-----------------------------|------------------------|
| لا يقيم الحكيم في شرك اللفظ | ولا بالحروف كان حفياً  |
| ليس هم الغوامس أصداف بحر    | يبتغي الغائصون دراهمها |

ونسماه معرفة حدسية ، في مقابل المعرفة اللفظية أو الكلامية .  
 In- tueri معناه النظر في الداخل . و « الحدس » عند برجسون  
 نحو من أنحاء الفكر ، هو انتقال المرء بالروح إلى لب الشيء الذي  
 يراد دراسته وإدراك حقيقته من الداخل . إنه ذلك « التعاطف  
 الذي ينتقل به المرء إلى داخل موضوع ما ، لملاقاة ما هو فيه فريداً ،  
 وبالتالي ما لا يمكن التعبير عنه »<sup>(١)</sup> وبعبارة أخرى :

إنه « فعل من أفعال الانتباه والحب يسمح لنا أن ننفذ إلى قلب  
 الكائنات والأشياء » كما يقول « لوى لاقل »<sup>(٢)</sup> .



قد يعترض خصوم المذهب البرجسوني قائلين : كيف تستطيع  
 أن تنقل نفسك بالروح إلى قلب أى شيء كان ؟ إذا  
 كنت بصدد شخص أو بلد أو موضوع فقصارى جهبك  
 في الوصول إليه هو التحليل ، ووصف كل جزء من  
 أجزائه كما تراه من الخارج ، ثم التأليف بين جميع هذه  
العناصر . لكن هذا التأليف نفسه يتم في نفسك ، فأنت

(١) برجسون : « الفكر والمتحرك » المدخل إلى الميتافيزيقا ،

ص ٢٠٥ .

(٢) « الفلسفة الفرنسية بين الحربين » ١٩٤٢ .



لا تستطيع أن تخرج من نفسك وتدخل في شيء خارجي .

وجواب برجسون : إذا كان الموضوع هو أنفسنا وذواتنا فنحن نعلم قطعاً أننا داخل هذه الدوات . صحيح أنك إذا شرحت حياتك الداخلية لشخص آخر عمدت لذلك إلى الكلمات ، وأنت مضطر أن تصف ما لديك من تصورات ورؤى وأحلام ومشاعر ، وسيلك إلى ذلك هو التعبير بالكلام : وهذا ضروري لكي يفهم الناس عنك ما تريد أن تدبهم به .

لكن إذا تحدثت عن نفسك مع نفسك ، وإذا أردت مخلصاً أن تجد في نفسك « المعطيات المباشرة للوعي » فلا بد لك من أن تصطنع الحدس الخالص .

وقد خصص برجسون أول مؤلفاته - « المعطيات المباشرة للوعي » - لبيان أننا نستطيع عن طريق ذلك التأمل الداخلي البسيط الصامت ، أن نجد عناصر من الفكر قيمة جداً ، كان يحجبها عنا معجم لغوي مستعار بأكمله من علوم العالم الخارجي .

علوم العالم الخارجي وليدة الكم ، إنها تحتاج إلى علاقات ثابتة ، ويمكن قياسها ، تحتاج إلى أرقام وأشكال ، وإلى مكان ، أي فضاء خاضع للقوانين الرياضية . أما الحياة الداخلية فتجهل الكم والمكان ، إنها مجال « الكيف » و « الزمان » . إنك لا تستطيع أن تقول على

الحقيقة : إن الملك يزيد على ألى بمقدار عشر مرات ، ولا تستطيع أن تعين موضع الفرح الذى تستشعره عند لقاء صديق عزيز بعد غيبة طويلة . ذلك أن الحياة النفسية الداخلية معقدة دائمة التغير ، وليس لها وحدة متميزة ثابتة تصلح أن تكون مقياساً . ونحن حين نتحدث عن حزن كثير أو قليل ، إنما نستعمل لفظ « كثير » و « قليل » على سبيل المجاز ولا نقصد بهما معنى الكم ، وليس يوجد حزن هو ثلاثة أمثال حزن آخر : فالحزنان مختلفان من حيث الكيف ، ولكننا نعبّر عن اختلافهما فى الكيف بعبارات الكم .

وكذلك شعورنا « بالديمومة » : فانبطاط الزمان هو أحد المعطيات أو الوقائع التى يعطيها وعى كل واحدنا . نحن نحس جيداً أن كل لحظة من لحظات الزمان مختلفة عن سابقتها حتى ولو لم تتغير أى علاقة من العلاقات المكانية فى تلك الأثناء . ونحن نعرف أن ذلك الزمان داخلى ذاتى ، وأنه لا يقبل المقياس . ولكننا مع ذلك عبيد لعاداتنا العقلية ، تصور الزمان الذى نتحدث عنه كما لو كان هو الزمان الموضوعى الذى يمكن قياسه بحركات فى المكان كمحركات الساعة أو المزولة .

و « المعطيات » المباشرة للوعى تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظاهرات المتنوعة ، أى تقدم متصل من الكيفيات

المتداخلة ، بخلاف الظاهرات المادية التي هي كثرة من الأحداث المتمايزة المتعاقبة . والحياة النفسية تلقائية عفوية : فإنها انبعاث من باطن وخلق مستمر أو « ديمومة » *durée* لا تختمل رجوعاً إلى الماضي وعودة ظروف بعينها ، ولا توقعاً للمستقبل ضرورياً ، كما تختمل الظاهرات المادية . . والحياة النفسية كيف بحث مبين لكم ، على حين أن المادة متجانسة في جميع أجزائها ، موجودة بجميع أجزائها معاً ، باقية هي هي ، حاضرها ومستقبلها كماضيها بغير تغير - وإذا كنا نضيف الكم إلى الكيف أو « الشدة » إلى الظاهرات النفسية ، فذلك لأننا نقرنها بالظاهرات الجسمية التي تصاحبها أو تترجم عنها ، وهذه الظاهرات هي المقيسة في الواقع . . . (وإذا كان العلم يعتمد على المقياس ويطلب الدقة الرياضية فذلك لأن عقلنا قوة تقيس ، وأن مجاله المستعب هو المكان والمادة ؛ فيحاول أن يدخل على حياتنا النفسية نجانساً يسمح بقياسها . وطريقته في ذلك أن يسمى حالاتنا الباطنة ، فيتخيلها منفصلة بعضها عن بعض ، كالأسماء الدالة عليها ، ومرتببة بعضها تلو بعض كأنها على طول خط ، وينقل الألفاظ المنطقية على الماديات إلى المعنويات ، فيصف ظاهراتنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف ، ويقارن بينها على هذا الاعتبار <sup>(١)</sup> .

(١) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة الحديثة » : ص ٤١٨ .

ويفرق برجسون بين الديمومة والزمان فى كتابه « المعطيات المباشرة للوعى » .

الديمومة الحية الحقيقية الخالصة هى حياتنا الداخلية نفسها :  
هى الزمان النفسانى ، هى تتابع حالاتنا النفسية فى الوجدان .  
وهى دائماً مملوءة ؛ ودائماً متغيرة ؛ مناسبة وغير متجانسة ؛ ومكونة  
من حالات مختلفة ؛ وتفتت من الانقسام وتستعصى على القياس .

لكن الزمان المتجانس هو الذى تتمثل فيه انسياب الحياة  
الداخلية عند أنفسنا وعند غيرنا ؛ وهو الزمان المستخدم فى حياتنا  
الاجتماعية ؛ الزمان الذى تقيسه ساعاتنا ؛ والزمان المتجانس تتمثله  
على غرار المسكان : أنه زمان مكاني ؛ زمان لا شخصي ، وهو من  
تأليف الذهن ؛ هو زمان يقاس بالسك ، وهو أشبه بخط مستقيم  
يمتد إلى غير نهاية ، وينقسم إلى لحظات شبيهة بالنقط الرياضية .

إن إدراك الديمومة إدراكاً صحيحاً يتطلب من غير شك مجهوداً  
شاقاً جداً ، إذا لم يكن المرء من ذوى المواهب الفنية : لأنه لا بد  
من العالم المادى الذى يتضمن الأشياء الملاصقة للأرض والأعمال  
للعاشية والمصالح والمنافع . إن لحناً حلوا يستطيع أن يحملنا على أن  
نضرب صفحاً ، لحظات معينة ، عن العالم الخارجى ؛ وبسير بنا  
إلى حد ما نحو المجال الحقيقى للديمومة الخالصة .

لكن برجسون لا يقنع بأن يجعلنا نلح هذه الديمومة باستعارات وتشبيهات موقفة ، بل ينقد الدراسات النفسية التي لم تعرف كيف تميز بوضوح الجانب الحقيقي للزمان الذي كثيراً ما يختلط عندها بالمسكان . فهذه البسيكولوجيا أشبه بأن تسمى « إيهامية » لأنها تستخرج كل شيء من المكان ومن العالم الفيزيقي الذي لا ينفصل عن الضرورة العملية لحياتنا اليومية .

ويبين برجسون الفرق بين « الديمومة » والمكان بمثال من عالم الموسيقى فيقول (١) :

« إن دقات الجرس تصافى على التعاقب ، فإما أن أستبقي كل واحد من هذه الأحاسيس المتعاقبة لكي أرتبه مع الأحاسيس الأخرى ؛ وأكون مجموعة تذكروني بنغمة أو لحن معروف : حينئذ لا أعد دقات الجرس وإنما أقصر على التقاط الانطباع (الأثر) الكيفي إذا صح هذا القول ، ذلك الانطباع الذي يحدثه في نفسي عددُها ، وإما أن أقصد صراحة إلى عددِها ، وحينئذ لا بد أن أفصل بينها ، ولا بد أن يتم ذلك الفصل في وسط متجانس يمكن فيه للدقات وقد جردت من كيفياتها ، وأفرغت على نحو ما ، أن تترك آثاراً متماثلة لمرورها . . . إذا كانت الدقات يمكن فصلها فمعنى هذا أنها تترك بين بعضها وبعض مسافات فارغة . وإذا كانت تُعدّ فمعناه أن

(١) برجسون : « المعطيات المباشرة للوعي » ص ٦٦ .

المسافات باقية بين الدقات التي تمر : كيف كانت هذه المسافات تبقى لو كانت ديمومة خالصة ولم تكن مكاناً ؟ وإذن فهذه العملية تتم في المكان . في هذا المثال إذا اقتصرنا على عدد دقات الجرس كنا في مجال المكان ، في حين أن الأحاسيس المتعاقبة غير المنفصلة ، والتي تتضمن انطباعاً كيفياً ، هي الديمومة . الديمومة الخالصة هي « الصورة التي يتخذها تعاقب حالات وجداننا حين تترك إنييتنا ذاتها نجياً ، وحين تمسك عن الفصل بين الحالة النفسية الحاضرة والحالات السابقة . وليست محتاجة من أجل هذا إلى أن تنهمك كل الانهماك في الإحساس أو الفكرة التي تمر ، لأنها حينئذ على العكس تكف عن الدوام . وليست محتاجة كذلك إلى أن تنسى الحالات النفسية السابقة ، ويكفي عند تذكرها هذه الحالات أن لا تضعها بجانب الحالة الراهنة كما تضع نقطة بجانب نقطة أخرى ، بل أن ترتبها وتنظمها معهما على نحو ما يحدث حين نتذكر نعمات الحزن وكأنها قد امتزجت معا <sup>(١)</sup> . لنلاحظ أن تعاقب حالات الوجدان لا يمكن أن يتخذ لدى الأنا « صورة خط ما ؛

(١) برجسون : « المعطيات المباشرة للوعي » ص ٧٦ .

لكن أحاسيسها يضاف بعضها إلى بعض في صورة حركية وينتظم بعضها مع بعض كما تنتظم النغمات المتعاقبة في لحن ترك أنفسنا تلهذ بسماعه . وبالإجمال الديمومة الخالصة قد لا تكون شيئاً سوى تعاقب تغيرات في السكيف تهازج وتتداخل ، دون حدود واضحة ، ودون أى ميل إلى جعل بعضها خارج بعض ، ودون أى صلة بالعدد : عندئذ تكون هى اللاتجانس الخالص (١) . فأحوال الوجدان تتداخل وتنصهر معا ، وكل واحدة منها تنصبع بلون جميع الأحوال الأخرى ، وتؤلف ذلك اللاتجانس السكيفي المتصل الذى يسمى « ديمومة » .

وفي الحلم تبدى لنا الديمومة في صورة واضحة : لأننا أثناء النوم لا نقيس الديمومة بل نحسها ؛ ولا نعد تقدير الزمان للنقضى تقديراً رياضياً بل نعانيه .

وتبعا لهذه الاعتبارات نقول إن « الحركة » تتضمن « التقدم » : « الحركة » بما هى انتقال نقطة إلى أخرى ، هى تأليف ذهنى ، هى عملية نفسانية ، وبالتالي غير ممتدة . لكن العلم « لا يشتغل على الزمان والحركة إلا بشرط أن يحذف منهما العنصر الجوهري والكيفي : يحذف من الزمان

(١) برجسون « المعطيات المباشرة للوعى » ص ٧٦ .



الديمومة ومن الحركة الحركية . وكذلك لا تسبق الميكانيكا من الزمان إلا المصاحبة فى الزمان (simultanéité) ، ولا تسبق « من الحركة نفسها إلا اللاحركية » . وبهذا المعنى ينتمى العلم إلى المكان الذى لا يتضمن ديمومة ولا تعاقباً . والأشياء الموضوعة « فى المكان تؤلف كثرة متميزة » . و « كل كثرة متميزة نحصل عليها بانبساط فى المكان<sup>(١)</sup> » .

إن لم نجرب فى أنفسنا شعور الديمومة الخالصة ، ولبثنا على تصورنا للزمان على غرار المكان ، مع أنهما من طبيعتين مختلفتين ، فقد وقعنا فى صعوبات ، وجعلنا بعض المشكلات مستعصية على الفهم . لتذكر مثلاً الصعوبات التى بسطها « زينون الإيلى » إمام فلاسفة اليونان القدماء . قال زينون : إذا فرضنا أن « أخيل » ذا القدمين الخفيفتين يسابق سلحفاة ، وهى أبطأ الحيوان ، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة ، وأنهما يبدأان الحركة فى وقت واحد ، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة : لأنه بينما يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة ، تكون السلحفاة قد تقدمت قليلاً . وإذن فلا بد له من أن يقطع المسافة الجديدة . ولكن بينما يقطع هو المسافة الثانية تكون هى قد تقدمت

(١) « المعطيات المباشرة للوعى » ص ٨٤ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ٩١ .

أيضاً قليلاً ؛ وهكذا إلى ما لا نهاية : وإذن فأخيل لن يدرك السلحفاة أبداً<sup>(١)</sup> .

هذه هي النتيجة المضحكة غير المعقولة التي تسلمنا إليها العقليات التحليلية والهندسية التي تفكر على غرار « زينون » . أما المعرفة الحدسية ، التي هي هنا ليست إلا اسماً آخر للعقل الصريح ، فلا يخالفها أى شك في أن « أخيل » سيدرك السلحفاة . وإذن فأين خطأ زينون ؟ إن فساد استدلاله راجع إلى أنه أخذ حركة متصلة في الزمان ، وجمدها ، وجعلها شطراً من المكان يمكن أن ينقسم على نحو ما نشاء . والمعرفة المنطقية تخط هنا بين الحركة والخط المكاني الذي رسمه الحركة . أما الحدس فيعطينا الحل الصحيح بلا عناء ، أو على الأصح يبين أنه لا توجد هنا مشكلة سوى مشكلة كلمات لم تستعمل استعمالاً صحيحاً . والسبيل القويم هو أن نعيد إلى حياتنا النفسية عامل الديمومة وانسياب الزمان المتصل .

قبل نظرية « النسبية » كان الناس يرون على العموم أننا إذا أخذنا حادثين أو ظاهرتين كان أحدهما دائماً وعلى معنى واحد متقدماً أو معاصراً أو متأخراً على الآخر في الزمان

(١) أندريه موروا : « دراسات أدبية » م ١ ص ١٥٩ .

(حق لو لم يكن لدى المشاهد سبيل إلى معرفة الأمر في حينه) .  
 لكن « أينشتاين » ذهب خلافاً لذلك إلى أنه في ظروف معينة وعلى شرط أن لا يكون بين الحادثين رابطة سببية ، يمكن أن يكون الحادثان متصاحبين عند مشاهد ومتعاقبين عند مشاهد آخر ، دون أن يكون هناك محل للقول بأن بين المشاهدين نظاماً زمانياً موضوعياً واحداً<sup>(١)</sup> .

ما كاد « أينشتاين » يذيع نظريته حتى استنتج البعض منها نتائج كثيرة مسرفة . قالوا : لو فرض أن رجلاً سافر في قذيفة تنطلق بسرعة تكاد تقارب سرعة الضوء ، لأمكنه أن يعود بعد فترة من الزمان تقدر بالنسبة إليه هو بسنتين وبالنسبة إلينا نحن الباقين على الأرض بقرنين . ثم هو لا تكبر منه إلا بمقدار سنتين ، وفي الوقت نفسه يصير معاصراً لأحفاد أحفاده ! وقالوا لو فرضنا أن رجلاً سافر بسرعة الضوء تماماً لما زادت منه أبداً ، لأن نفس الإشعاعات الضوئية تصاحبه دائماً وتقدم له نفس المشهد دائماً .

(١) هذه النتيجة نقشها برجسون في كتابه « الديعومة والمصاحبة

هنا أيضاً يحتاج العقل الصريح ، وهنا أيضاً يكون العقل الصريح على حق . ويبين برجسون أن أصحاب الفروض هؤلاء يخلطون بين الزمان المكاني ، زمان الشارات ومعالم الطريق ، وبين الزمان الداخلي الحى ، وهو الزمان الذى تكبر فيه سن الإنسان . فالحقيقة أن المسافر فى القذيفة الأولى يكون قد مات منذ زمان طويل حين تعود القذيفة إلى الأرض بعد قرنين<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

ويحمل محمد إقبال فكرة « الديمومة » عند برجسون<sup>(٢)</sup> ، فيقول : ماذا أجد حين أنظر فى تجربتى الواعية ؟ « أنتقل من حال إلى حال . فأنا حزان أو بردان ، وأنا مبتهيج أو متقبض ، وأنا مهموم أو خلى البال ، وأنظر إلى ماحولى أو أفكر فى شىء آخر . فالأحاسيس والمشاعر والإرادات والأفكار : تلك هى التغيرات التى ينقسم إليها وجودى والى تلون بدورها ذلك الوجود . فأنا إذن متغير دون أن أنقطع عن الوجود » . وإذن فليس فى حياتى الباطنية شىء جامد واقف ساكن ، بل كل ما فيها حركة دائمة وفيضان أحوال يجرى بلا انقطاع . ومع ذلك فالتغير الدائم

(١) Maurois, Etudes Littéraires, I, p. 160.

(٢) Mohammad Iqbal, The reconstruction,

etc, p. 44 sq.

لا يتعقل بدون الزمان . والزمان الذى تحيا فيه النفس « العاملة » هو الزمان الذى نصفه بالطول والقصر ولا يكاد يفترق عن المكان ، ولا تصوره إلا كخط مستقيم مركب من نقط مكانية ، كالشارات . والعالم القائمة فى طريق السافر . ولكن الزمان إذا نظرنا إليه على هذا النحو لم يكن هو الزمان الحقيقى عند برجسون : فإننا إذا حللنا التجربة الواعية تحليلاً أعمق انكشف لنا جانب آخر من النفس « القوِّمة » لا يقبى لنا حين نكون منهمكين فى الأشياء الخارجية ، إذ نضع حجاباً حول النفس للقدرة ، فتصبح غريبة عنا ، ويصعب علينا بعد ذلك أن نظفر بلمحة عنها . وإنما فى لحظات التأمل العميق ، حين تغفو النفس العاملة (الديوية) نستغرق فى نفسنا العميقة ونصل إلى المركز الداخلى للتجربة ، وهناك تذوب أحوال الوعى بعضها فى بعض . ويبدو أن زمان النفس المتأمل هو « آن » واحد ، ولكن النفس الديوية تحيله سلسلة من الآنات فى عالم المكان . فهنا إذن تكون « الديمومة » الخالصة التى لم تشبها شائبة من المكان . ويعبر القرآن الكريم عن تلك الديمومة بأنها فعل واحد لا منقسم : « وما أمرنا إلا واحدة كلعج بالبصر »<sup>(١)</sup> . ولا يستطيع التعبير عن هذه التجربة الداخلية للديمومة بالكلمات ، لأن اللغة مفصلة على قد الزمان المتقطع المنجزى .

---

(١) سورة القمر ٥٤ : ٥٥ .

غير أن محمد إقبال يضيف إلى ما يقوله برجسون عن الديمومة أن الحقيقة القصوى هي ديمومة خالصة يتداخل فيها الفكر والحياة والغاية ، ويتكون منها وحدة عضوية . ولا نستطيع أن نتصور تلك الوحدة إلا كوحدة النفس أو « الأنا » التي هي المصدر الأخير لكل حياة فردية ولكل فكر فردي .

فوجودك في الديمومة الخالصة عبارة عن أن تكون نفساً أو ذاتاً ، وكونك ذاتاً عبارة عن أن تكون قادراً على أن تقول : « أنا موجود » . . . والذات المطلقة هي ذات الله ، لأن وجوده مطلق (١) . . .

\* \* \*

ولنعد إلى برجسون فنقول إن هناك شيئاً آخر من معطيات الوجدان هو فكرة الحرية .

هذه مشكلة قد خاض فيها الفلاسفة والعلماء في جميع العصور . فأنصار الحرية في العصور الحديثة ، وطى رأسهم ديكارت يذهبون إلى أن الإنسان حر في أفعاله ، وأن حريته لا تحتاج إلى دليل . الوجدان يشهد بأننا أحرار قبل الفعل ؛ ومن أجل هذا نفكر فيما ينبغي أن نتخذ من قرارات ؛ ويشهد بأننا أحرار

---

(١) Moh. Iqbal, The Reconstruction of religious thought in Islam. 1934, p. 53.

بعد الفعل : ولذلك نعد أنفسنا مسئولين عما يصدر منا ، فإما أن نقر تصرفاتنا وإما أن نلوم أنفسنا عليها . والحرية الإنسانية شرط ضروري للحياة الأخلاقية : يرى « كانط » أنه حيث لا تكون حرية لا تكون أخلاق . وإلا فعلام يكون الثواب أو العقاب إذا كانت أفعال الإنسان كلها ضرورية ، أى لا فضل له فيها ولا مشرعية عليها ؟ .

أما العلماء ومعهم فريق من الفلاسفة فقد أنكروا حرية الإنسان ورأوا أن الجبرية أكثر ملاءمة لروح العلم : ذلك أن العلم موضوعه قوانين ضرورية تربط بين الظواهر ؛ فكل ظاهرة متى عرفنا قانونها وأسبابها ، تبدو لنا ضرورية ، ونستطيع أن نتنبأ بوقوعها تنبؤاً يقينياً دقيقاً . وعلم الفلك شاهد على ذلك : فهذا العلم يتنبأ بحركات الكواكب قبل مشاهدتها بمئات السنين . وكل علم سوف يصل يوماً إلى درجة من الكمال يستطيع معها التنبؤ بقدر عظيم من اليقين . — وعلم الطبيعة يدلنا هو أيضاً على أن الكون خاضع لقوانين صارمة لا تتخلف ، وفيه قوى كامنة لا تفتى ولا تزيد . ويقول الفيلسوف الفرنسي « تين » إن أفعال الإنسان شأنها شأن الظواهر الطبيعية والكيميائية : « إن الرذيلة والفضيلة نتيجتان مولدتان كالسكر والزاج (الكبريت) » .



ما موقف برجسون من هذه المشكلة ؟ .

يقول : الواقع أننا إذا بحثنا عن بواعث أفعالنا ودوافعها وجدنا لها تفسيراً وبدت لنا الأفعال محددة محتومة . ولكننا إذا وضعنا أنفسنا في الديمومة وفي زمان الفعل وجب علينا أن نسلم بأن القرار الذي اتخذناه في لحظة ما ، وبدون تفكير ، لم يكن له في الغالب من باعث سوى طبيعتنا نفسها : « إننا جميعاً شبيهون بذلك الشخص الذي جرت عاداته أن يصل متأخراً عن المواعيد ، فهو دائماً ينتعل الأعذار : فتارة لأنه قد أطلال النوم ، وتارة أخرى لأن القطار قد فات ، وتارة ثالثة لأن ساعته كانت واقفة — فهو آخر الأمر يصل دائماً متأخراً عن الميعاد ، لأن التأخر فيه وفي تركيبه الروحي » .

لكن صدور فعل الإنسان وفقاً لتركيبه الروحي ، وقيامنا بأفعال ليس لها من تفسير سوى طبيعتنا نفسها ، ذلك هو ما يسميه برجسون ويسميه عامة الناس « فعلاً حراً » .

إن أنصار « الحتمية البسيكولوجية » يتصورون البواعث على أنها أشياء موجودة معاً ، ويتصورون الزمان طريقاً في المكان ، ولذلك أنكروا الحرية . والحقيقة أن أفعالنا صادرة عن طبيعتنا وشخصيتنا كلها ، والقرار الذي تتخذه يخلق شيئاً جديداً ، والفعل يخرج من ذاتنا ، ومن ذاتنا وحدها ؛ فهو

إذن حر تمام الحرية . « وبالإجمال إننا أحرار حين تصدر أفعالنا عن شخصيتنا كلها ، وحين تهب عنها ، وحين يكون لها معها تلك المشابهة التى لا يمكن تعريفها والتى نجدتها أحيانا بين العمل الفنى والفنان » (١) .

فإذا كانت هذه الحقيقة قد أنكرت كثيراً ، على الرغم من بدايتها وكونها من المعطيات المباشرة للوجدان ، فذلك ناتج من أن الدهن يشيد إنية سطحية شبيهة بالبدن ، فيعجب بذلك الإنية الحقيقية العميقة التى ليست سوى خلق وديمومة .



إن مشكلة الحرية ، كمشكلات أخرى كثيرة ، إنما تبدو صعبة ، لأنها لم توضع وضعا صحيحا . إنها عند المحدثين أشبه بمغالطات المدرسة الإيلية القديمة ؛ وهى كهذه المغالطات نفسها مصدرها « الوهم الذى يجعلنا نخلط بين التعاقب والمعية وبين الديمومة والامتداد ، وبين الكيف والكيم » (٢) .

(١) « المعطيات المباشرة للوعى » ص ١٣٢ .

(٢) « للمعطيات المباشرة للوعى » ص ١٣٤ .

من هذا القدر الذى أوجزنه نلح نتائج المنهج البرجسونى :  
 يريد برجسون أن يفكر الفيلسوف فى بساطة ، ويأبى أن تقف  
 الأفكار الجاهزة — التى هى أشبه بالرواسم والكليشيات —  
 حائلاً بينه وبين الواقع الحى ، حتى يهتدى إلى الحدس النضير  
 أو الفهم السليم أو « العقل الصريح » الذى كان يتوخاه كبار  
 الفلاسفة . فإذا أخضعنا مشكلات فلسفية كثيرة لهذا الضوء  
 القوى ، تبددت وذهبت هباء ، لأنها مشكلات زائفة ، نشأت  
 من معجم لغوى معيب .

إن الحياة النفسية عند برجسون هى فى صميمها تلقائية  
 وخلق موصول لا ينقطع ، فى ديمومة لا تقبل بدءاً من جديد  
 ولا عودة ظروف متماثلة ، ولا تسمح بتنبؤ ضرورى بالحوادث  
 وتكر كل حتمية للمستقبل : وتبدو الحرية حينئذ هى نفس  
 صيرورة الإنية العميقة . إن أنصار الحرية وخصومها « يتمثلون  
 تفكير الإنسان قبل الإقدام على الفعل فى صورة ذبذبات فى  
 المكان ، على حين أنه عبارة عن تقدم ديناميكى تكون فيه  
 الإنية والبواعث نفسها فى صيرورة مستمرة ، كشأن الكائنات  
 الحية الحقيقية (١) .

(١) « المعطيات المباشرة للوعى » ص ١٢٩ .

فالحرية عند برجسون هي « إحدى المعطيات المباشرة للوعى »  
ولكن هل الأنا محقة في الاعتقاد بأنها حرة لأنها تحس نفسها  
كذلك ؟ إن الحتمية تنكر عليها ذلك وتعارض هذا شهادة  
الوجدان بواقعة تناقضها : وهي التسكهن بالأفعال للقول بأنها  
حرة قبل وقوعها . ولكن قبل أن نقطع في هذا الرأى  
يحسن أن نعرف الحرية ، فنقول إنها « العلاقة بين إلتينا العينية  
وبين فعل محدد من أفعال وعينا » .

وكيف ينبغى أن تصور الإنية ذاتها ؟ لا كصورة لأحوال  
متعددة متميزة متجاوزة لتنازع فيما بينها ، بحيث يصح في  
أقواها « أن يفرض سلطانه على الأحوال الأخرى ويسوقها  
معه » ؛ بل إن أحوال الوجدان تتداخل وتمزج بعضها في  
بعض وتصطبغ كل واحدة منها بلون جميع الأحوال الأخرى  
وتؤلف ذلك اللاتجانس الكيفي المتصل الذى يسمى « الديمومة » .  
فالفعل يكون حراً حين يصدر عن « الإنية » متصورة على هذا  
النحو ، ويزداد الفعل حرية بقدر ما يكون مرآة للذات أو معبرا  
عنها على وجه أتم وأكمل .

« والحرية هي كون الذات بتأوها ، وهي الفعل المطابق  
للذات . ومع ذلك فالحرية التى يتحدث عنها برجسون ليست هي  
« الحرية الأخلاقية » التى يتحدث عنها الفلاسفة ، بمعنى استقلال

الشخص عن غيره . ذلك أنها هي العلاقة بين الأنا كلها — غريزية كانت أو متدبرة — وبين فعل محدد ؛ وإذن « فليس لها دائماً طابع أخلاقي » . ومن جهة أخرى « ليست الحرية هي الاعتماد على الذات كما يعتمد العلول على العلة التي تعينه بالضرورة ؛ ومن هذا الوجه كانت الحرية مشابهة لما يسمى « حرية الاختيار » Libre arbitre ، ولكنها تختلف عنها مع ذلك ؛ لأن حرية الاختيار بالمعنى المألوف لهذا اللفظ « تتضمن التعادل في إمكان متضادين » ، ولأن برجسون يرى أن من غير المستطاع إيراد دعوى التعادل في إمكان متضادين ، بل لا يستطاع تصورهما دون أن تقع في خطأ كبير عن طبيعة الزمان .

ويقول برجسون إن نظريته هنا وسط بين « الحرية الأخلاقية » و « حرية الاختيار » . والحرية في مفهومه تقع بين هذين الطرفين ، لكنها لا تقع على مسافة واحدة منهما . وإذا كان لابد من أن تقترب من أحدهما فهي عنده أقرب إلى حرية الاختيار<sup>(١)</sup> .

والحرية هي « العلية البسيكولوجية » ، وتختلف عن « العلية الفيزيائية » أو المادية ، من حيث أن العلول « ليس مستتبطيناً » من العلة ولا متضمناً فيها : الفعل الحر يخرج من « سوابقه » بتطور فريد في نوعه ، بحيث أننا نجد في ذلك الفعل

السوابق التى تفسره ، ومع ذلك نجده يضيف شيئاً جديداً على الإطلاق ، لأنه بالنسبة إلى سوابقه فى تقدم « كما تكون الثمرة فى تقدم بالنسبة إلى الزهرة » (١) .

وإذن فليست الحرية نتيجة لتركيب عناصر تركيباً ميكانيكياً ، ولا هى خلق من العدم لا يمكن فهمه . ولكن لا بد لكى تكون أفعالنا حرة من أن يتمتع التكهن بها قبل وقوعها . والأمر كذلك فى الواقع . وشتان بين التكهن بظاهرة فلكية والتكهن بحالة وجدانية ! فإن الأولى تنبسط فى « الزمان » ويمكن قياسها ، ويكفى لذلك أن نترجم الزمان إلى لغة « المكان » ، أى أن « نضغطها » ، وأن نحذف الفترات ، وأن نفترضها قد تمت . أما الثانية فتجربى فى « الديمومة » . والديمومة لا يمكن ضغطها ؛ وهى غريبة عن المكان ، مستعصية على العدد ، ومن ثم لا يستطيع قياسها .

« إتنا حين نكون بصدد تعيين واقعة مقبلة من وقائع الوجدان على شرط أن تكون عميقة ( وهذا هو الفعل الحر بالتعريف ) ينبغى النظر إلى السوابق لافى الحالة الراكدة فى صورة أشياء ، بل فى الحالة الديناميكية وفى صورة تقدم ، مادام تأثيرها وحده الذى يتقدم : لكن ديمومتها هى هذا التأثير نفسه ، ومن أجل هذا لم يكن من اليسور اختصار الديمومة المقبلة لكى تتمثل

(١) برجسون : « المادة والذاكرة » ص ٢٠٥ .

قطعا منها مقدماً ، وإنما للممكن هو أن نحيا هذه الديمومة  
وهي تنبسط . وبالإجمال نقول : في مجال الوقائع البسيكولوجية  
العميقة ، ليس ثمة فرق محسوس بين التكهن والرؤية والفعل<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

لقد حدثت انقلابات هائلة في الفيزيكا إبان السنوات الأخيرة ،  
منذ ظهور نظرية « الكوانتا » ، ونظرية « النسبية » وظهور  
« الميكانيكا الموجية » : كان من المسلم به قبل ذلك أن « الطبيعة  
لا تنفز ، وأن الظواهر تحدث بصفة متصلة . فأثبتت نظرية  
« بلانك » خلاف ذلك : أثبتت أن الذرات إنما تبعث الطاقة  
بنفخات ، « بكوانتا » ، أي بحزمات من الطاقة غير متصلة .  
وكان من المسلم به أيضاً أن المتر مثلاً يكون طوله مائة سنتيمتر  
مهما تسكن السرعة التي يُنقل بها ؛ فأثبتت نظرية النسبية أن المتر  
إذا نقل بسرعة مائة ألف كيلومتر في الثانية لم يعد طوله سوى  
٩٩ سنتيمتراً ، وأنه قد يصل إلى الصفر بسرعة ثلاثمائة ألف كيلومتر  
في الثانية . وكان من المسلم به أيضاً أن الشيء لا يكون شيئاً  
في وقت واحد : ففسرت نظرية « لوى دو بروي » de Broglie  
أن « الإلكترون » هو في الوقت نفسه « موجة » ( onde )

(١) « اللهطيات المباشرة للوعي » ص ١٥١ .



وكذلك لم يكن يتصور أحد قيام أدنى شك في أن المعلول محدد تمام التحديد بعلمته : فجاء « مبدأ اللاحقين » الذي استنتجته « هيزنبرج » Heisenberg من الميكانيكا الموجية فقلب الجبرية التقليدية ، واستعاض عنها بما يسمى « الجبرية الإحصائية » : ومؤداها أنه يستطيع التنبؤ بما يحدث من حشد من الإلكترونات ، ولكن قد أصبح من المعترف به أن من المستحيل التنبؤ بمستقبل إلكترون فردي ، وبعبارة أخرى أدق ، لا يستطيع أبداً معرفة جميع العناصر الضرورية للتنبؤ بسير إلكترون من الإلكترونات ( كالوضع والسرعة ) وإنما يمكن معرفة إما الوضع أو السرعة ، لا الاثنين معاً ، لأن المشاهدة نفسها تؤثر في الحركة .

فهل يعني هذا الانقلاب في المنطق التقليدي انقلاباً تاماً في العقل ؟ .

الجواب على ذلك عند العالم « لوى دو بروي » . فهو يقول لنا : « لا محل للمبالغة . ولا محل لتغيير أسس العقل ، لأن العقل هو نفس أداة العلم . وليس العقل هو الذي تأثر باكتشافات الفيزيكا المعاصرة ، بل الذي تأثر هو الطريقة التي نصطنعها في استعماله . وعلى كل حال ينبغي أن ندعن للتخلي عن الاتجاه العقلي الديكارتي ، بعد أن أصبح إطاراً ضيقاً جداً ، وأن نهيب بـ « اتجاه عقلي موسع » كالذي يعطينا حساب الاحتمالات مثلاً له .

وينبغي أن نعترف في كل المواطن بوجود « عدم تعيين أساسى »  
تحكمه قوانين إحصائية .

ولتوضيح هذا التفسير نقول إن أحداً لا يستطيع أن يتنبأ مولود  
بتاريخ وفاته . ولكن الثابت من الوجهة الرياضية أن من مليون  
مولود يصل في المتوسط مائة وسبعة آلاف وثلثمائة وأربعة وخمسون  
( ١٠٧٣٥٤ ) إلى سن الثمانين . وأكبر دليل على أن ذلك التنبؤ  
أكيد هو أن شركات التأمين تعتمد عليه في عمل جداولها .

فالجبرية المطلقة إذن قد فشلت في حالة فرد . ولكنها عادت إلى  
الظهور ، في صورة قانون إحصائى ، في حالة عدد كبير من الناس .  
ثم إن النظريات الفيزيائية الجديدة أصبحت تضطرنا إلى الاعتقاد  
بأن شيئاً يمكن أن يكون شيئاً معاً ، وأن عللاً بعضها يمكن  
أن تحدث معلولات مختلفة (١) .

\* \* \*

### صلة النفس بالبدن

بحث برجسون ، في كتاب « المادة والذاكرة » ، مشكلة

(١) انظر بيير روسو : « الأمير لوى دوبروى » في « مجلة

باريس » مايو ١٩٥٠ ص ١١٤ - ١٢٣ .

النفس والبدن<sup>(١)</sup> . إن بعض من سبقوه مثل « تين » قد أنكروا وجود النفس . كانوا يرون أن الملح أشبه بورشة تصنع فيها خواطرنا كلها : أما المثاليون فقد ذهبوا إلى وجود الفكر الخالص وأنكروا وجود العالم الخارجى . لكن برجسون يتشبت بمحدث الواقع ، ويبين أن « العقل الصريح » على حق . والعقل الصريح لا يعتقد أن كيلو من « المادة الشهباء » ( مادة الملح ) يمكن أن تحتوى على جميع الصور الذهنية لحياتنا : والعقل الصريح يعتقد أن النفس متميزة عن المادة ، ويعتقد كذلك أن المادة موجودة . وجميع التجارب عن تعيين « مناطق » في الملح تتجمع فيها الذكريات ، تؤيد ما يذهب إليه العقل الصريح . يقول برجسون : « لا يوجد ولا يمكن أن يوجد في الملح منطقة تتجمد فيها الذكريات وتتجمع »<sup>(٢)</sup> وإن قطعة من الملح يمكن أن تلتف دون أن يكون هناك فقدان لأى صورة من صور الذهن ، وإن آفة في الملح يمكن أن تحدث الحبسة عن الكلام ( أفازيا ) ، أى أن تبديد بعض الأجهزة المحركة التى كانت تحرك اللسان والشفيتين ، ولكنها لا تبديد ذاكرة الصور الذهنية التى تطابق الكلمات المنسية أو المفقودة . وتجارب « أو بنهيم » تبين أن مرضى الحبسة يعجزون عن النطق بكلمة

(١) موروا : « دراسات أدبية » م ١ ، ١٩٤١ ص ١٩٣ —

(٢) برجسون : « المادة والذاكرة » .

من تلقاء أنفسهم ، ولكنهم يتذكرون جيداً كلمات لحن حين يغنونه . ويقول برجسون : إنما المخ أداة توصيل بين النفس والجوارح المحركة ؛ هو « أشبه بمكتب تلفون مركزي : ومهمته أن « يعطى التوصيلة » ( donner la communication ) .

أما العلاقات بين النفس والبدن فيراها برجسون على الوجه الآتى : —

جميع الصور الذهنية التي تأتينا عن طريق الحواس مخزونة في النفس . وكل ماضينا هو دائماً حاضر فيها . ولكن المخ أداة انتقاء ، فهو لا يسمح بمرور الصور كلها ، وإنما يختار منها الصور النافعة للعمل . وهذه الصور تستحضر بواسطة حالة معينة من حالات الجسم . ويكون الاستحضار حراً في حالة النوم ، إذ يصبح العمل لا جدوى فيه . وإذن فهذه الحالة المهيئة من أحوال الجسم يمكن أن يطابقها أن أبعد الذكريات وأغرب التوليفات بين الصور : وهذا هو مستوى الحلم . وكذلك كان الرجل الذي يسمح لمستوى الحلم بأن يطفئ على مستوى العمل رجلاً مجنوناً .

بهذا التفسير لعلاقات النفس والبدن ، بين برجسون أن الذاكرة ( أو النفس ) ليست صادرة عن المادة . بل بالعكس أن المادة « كما ندركها في إدراك عيني يشغل دائماً ديمومة معينة ، مشتقة إلى حد كبير من الذاكرة » .

وقد استبعد برجسون نظريته الثنائية التي تضع المادة وأحوالها في المكان في ناحية ، وتضع في الناحية الأخرى أحاسيس غير ممتدة في الوجدان « : وهذه النظرية هي نظرية الموازنة أو نظرية « الانسجام للمقدر من قبل » . ويرى برجسون تأزراً في الإدراك الخالص الذي تنطبق فيه الذات على الموضوع .

\*\*\*

وما عسى أن تكون حال النفس بعد فناء البدن ؟ تلك مشكلة خلود النفس . ويميل برجسون إلى حلها بطريقة وضعية إيجابية . إذا اختفى البدن الذي من شأنه أن ينقل ويرسم الحواطر في المكان ، لم يعد للنفس وسيلة للاتصال بالمادة . ولكن « حياة النفس لا يمكن أن تكون نتيجة لحياة البدن . . . وكل شيء يجري بالعكس وكأن البدن إنما كانت تستعمله النفس . وبناء على هذا لا يصح لنا إطلاقاً أن نفترض أن النفس تبقى مع البدن » (١) هب أننا كنا نتحدث مع شخص حديثاً تليفونياً ، وانقطع سلك التليفون ، فإن نفس المخاطب لا تنقطع لذلك عن الوجود . ولما كان المخ عند برجسون شبيهاً بمكتب التليفون ، فإن اقتراض بقاء النفس بعد فناء البدن ، وهو ما ذهبت إليه أغلب الأديان ، أقرب الفروض إلى الإمكان بل إلى الاحتمال .

\*\*\*

(١) انظر : روستان : « دروس في الفلسفة » م ١ ص ٢٧١ .

إن دراسة أمراض الذاكرة المتصلة بأفات في المخ تعيننا على أن ندبين مهمة الجسم . هذا الفحص الدقيق القائم على وقائع مستفادة من علم النفس المرضي قد قام به برجسون في كتاب سيظل كلاسيكياً : « المادة والذاكرة » . هذا الفحص قد ساق المؤلف إلى أن يميز بين ذاكرتين ، أى أن يبين أن للماضى يبقينا في صورتين مختلفتين : ١ - في صورة أجهزة محركة مخزونة في الجسم ٢ - في صورة ذكريات نفسية بالمعنى الدقيق ومستقلة عن المخ . إن الآفات الخفية تصيب الأجهزة المحركة ، ولا أثر لها على الذكريات بالمعنى الدقيق ، وإنما تمنعها من أن تمتد في حركات وأفعال . ويضرب لنا برجسون مثلاً يبين الفرق بين هاتين الذاكرتين : قد أستاذك درساً ؛ والى أحفظه عن ظهر قلب ، أقرؤه مرات عديدة . وحين أصبح قادراً على أن أتلوه من غير خطأ ، يقال إنى حفظته . وهذا الحفظ هو القدرة على أن أتعيد ، في نظام محدد ، سلسلة من حركات أعضاء الصوتية ، التى هى عبارة عن تلاوة ذلك الدرس . ونذكر الدروس قد اكتسب كما يكتسب الإنسان كل عادة حركية بتكرار متعاقب ، وتعليل ثم تركيب للفعل كله . ونتيجة هذا التكرار جهاز معين قد ركبته فى جسمى ، وأستطيع أن أديره بسهولة . هذا التذكر هو على التحقيق عادة محركة - والآن أستطيع أن أذكر كل قراءة منفردة ، وأن أذكر

مثلاً الانطباع الذى أحدثته فى نفسى هذه القطعة من الثر أو من الشعر حينما قرأناها لأول مرة . وهذه الذكرى الأخيرة ليس لها أى صفة من صفات العادة . ليست معتمدة على التكرار ، لأن القراءات اللاحقة لم تستطع إلا أن تمحو الانطباع الذى تركته القراءة الأولى . وهى ذكرى حادثة فريدة فى حياتى ، وتحمل تاريخاً ، وهى كاملة من الأصل ، مادام أنها لا تلتظر شيئاً من المستقبل . وهذه الذكرى تمثل أو صورة أستطيع أن أستعيدها فى فترة من الزمان قصيرة جداً . وبالعكس ذكرى الدرس المحفوظ تتطلب وقتاً محدوداً ، وهو الوقت اللازم لتلاوة ذلك الدرس على الأقل تلاوة ذهنية ، واللازم لتنفيذ أو لرسم سلسلة من الحركات : إنها فعل من الأفعال (١) .

والنوع الثانى من الذاكرة ، ذاكرة الصور الذهنية ، هو وحده الجدير باسم الذاكرة : لأن هذه الذاكرة وحدها « تستعيد » الماضى حقاً . أما تلاوة درسى فليست استعادة للماضى ، بل هى استفادة من الماضى . وكذلك أستطيع أن أقوم بتنفيذ حركات للمسايفة دون أن أذكر الأستاذ الذى علمنى إياها ، ولا الفترة التى كنت أردد فيها على صالة المسابقة الخ . إتنى أستخدم

(١) برجسون : « المادة والذاكرة » ، ص ٧٤ — ٧٧ .



تمارين قديمة ولا أستعيد تمثيلات قديمة . ومن الممكن جداً أن أنسى أنني أخذت دروساً في المسابقة ، وأن أعرف مع ذلك لعبة من لعب السيف ، وأن أظن أني حين أكررها أتقن حركة غريزية . أليس هذا ما يحدث في عادات أخرى اختلاجية ؟ . الحقيقة أنه متى نشأت عادة اختلاجية استكفت بنفسها ، وأصبحت جزءاً من حاضري ، وقد ينحيل إلى أنها غريزية لو لم ألجأ إلى الذاكرة الأخرى وإلى الذكريات التي هي صور ، لكي أستحضر الظروف التي اكتسبت فيها ، ولكي أؤرخ هذا الحادث وأضعه في موضع معين .

إن النظرية الفزيولوجية عن الذاكرة تزعّم أن كل ذكرى مخزونة في خلية أو في مجموعة خلايا مخية . وكل إدراك يحدث أثراً في بعض العناصر الفزيولوجية من الجهاز العصبي . وهذا الأثر يبقى بعد ذهاب الحالة البسيكولوجية . فإذا حدثت إثارة جديدة في نفس المنطقة المخية لأي سبب ، أحدثت تلك الإثارة نفس الحالة الوجدانية التي أحسّت في المرة الأولى .

ولكن حين نتعمق بحث هذه النظرية نلقى صعوبات كثيرة . ويقول برجسون إن تصور الذاكرة على هذا النحو أمر مستحيل : وذلك أننا لا نستطيع أن نفسر نهج النفس إذا أردنا أن نعطي كل إدراك وكل فكرة سنداً مادياً ، وأردنا أن نجري في تفكيرنا

وكان كل عبارة وكل جملة مؤلفة من كلمات تستدعى صوراً للأشياء ، وكان الذاكرة مجموعة من الكليشيهات أو مخزن للصور . والواقع أن الذكريات تفيض فيضاناً وتتجاوز نطاق الخلايا الحية التى تريد تلك النظرية الفزيولوجية حصرها فيها .  
ولقد حارل برجسون أن يبين تناقض تلك النظرية من جهتين :

١- من جهة التحليل البسيكولوجى

٢- ومن جهة الوقائع المرضية .

إذا صح ما يقوله « ريبو » وعلماء النفس الفزيولوجيون من أن كل إدراك يحدث أثراً فى بعض عناصر الجهاز العصبى ، وهذا الأثر يبقى فى المخ فى حالة ذكرى مخزونة ، فكيف وفى أى فترة زمانية على التعديد يبعث الإدراك عن عناصر أخرى غير تلك يكون قد طبع أثره فيها ؟ (١)

ومن جهة أخرى نجد النظرية الفزيولوجية تفندها بعض الوقائع المرضية . إذا لم تكن الذكري شيئاً سوى الأثر للمادى الذى يتركه الإدراك ، فيجب أن تكون مخزونة فى العناصر العصبية

(١) « المادة والذاكرة » ص ١٣٤ .

التي تهم الإدراك الأول - وفي هذه الحالة يجب أن يفسر ضياع طائفة من الذكريات بمخلل يصيب نفس مركز ملكة الإدراك التي تطابق تلك الذكريات . لكن الواقع غير ذلك ، وهو يشهد بأن مجموع ذكريات من نوع معين يمكن أن تفلت منه في حين أن ملكة الإدراك التي تطابقها باقية لم يمسه شيء مثال ذلك « الصمم النفساني » لا يمنع من سماع الألفاظ . وصمم للمعاني أو العجز عن فهم معاني الألفاظ لا يؤدي إلى العجز عن سماعها ، وهو الصمم العادي : فإن المصاب بهذا المرض يسمع الكلمات ، وملكة إدراك الأصوات تبقى فيه كما هي لم تمس ، وإنما يجد نفسه يزاء لغته في موقفنا يزاء لغة أجنبية لا نعرفها . وكذلك الأمر في « عمى الكلمات » وهو نسيان الصورة البصرية للكلمات :

هذا النسيان للصور البصرية لا يؤدي إطلاقاً إلى العجز عن الإبصار ، وهو العمى العادي - فهنا مجموعة من الوقائع تكذب النظرية للمادية عن الذاكرة .

وليست هذه النظرية أكثر اتفاقاً مع ما نعرفه عن أمراض « الحبسة » (١) . صحيح أن الحبسة ذات ارتباط وثيق بآفات مخية

---

(١) الحبسة : فقدان كلي أو جزئي لوظائف اللغة عند الإنسان يمنع من البيان ويجعله عاجزاً عن التعبير بالكلام أو الكتابة أو الإشارة .

محددة . ولكن شتان بين هذه الواقعة وبين أن يستنتج منها أن  
 أن الذكريات المختلفة للكلمات يقابل كلامها خلية خاصة من  
 خلايا القشرة المخية ، وماذا يحدث لو كان هذا الاستنتاج صحيحاً ؟  
 إن ذكريات معينة كانت تنعدم عندما تصاب خلايا معينة . لكن  
 الواقع غير هذا : ففي الحالات الكثيرة التي يحدث فيها أن خلايا  
 في المخ تؤدي إلى حبة تدريجية لا يقضى هذا الحلل على عدد معين  
 من الذكريات اللفظية ؛ وكل ما هنالك أننا نشهد ضعفاً تدريجياً  
 في الوظيفة النطقية كلها : يحس المريض صعوبة متزايدة في إيجاد  
 الكلمات التي يعبر بها . وقد يحدث عند تفتيشه عبثاً عن كلمة أن  
 يلم به انفعال قوى فيذكرها ، وإذا لم يجدها عمد إلى التعبير عنها  
 بجملة ، فكأن المخ إذن يعمل كعضو مهمته العادية أن يسمح  
 للفكر بأن يترجم إلى الواقع ، وأن ينتقل إلى مجال الفعل في  
 اللحظة المطلوبة ؛ والحلل يجعل من العسير عليه القيام بهذه المهمة  
 في حين يبقى الفكر سلباً معافى ، ويظل قادراً على التعبير عن نفسه  
 بشيء من اللف والدوران .

صحيح أنه إذا اشتد المرض اختفت ذكريات الكلمات .  
 لكن هنا واقعة تستحق أن يلتفت إليها : إن الذكريات تختفي في  
 نظام بعينه دائماً ، تختفي أسماء الأعلام أولاً ، ثم أسماء الجنس ؛ ثم  
 الأفعال . فهل كان يمكن تصور هذا الاختفاء الذي لا يتغير لو أن

عناصر مخية معينة كانت مطابقة لذكريات معينة ؟ يمكن أن يرجع الحلل إلى أسباب لاحتصر لها . لكن سير الخلل ليس دائماً واحداً بعينه . وإذن فالخلايا تصاب في نظام غير معين . فكيف تفسر أن الذاكرة لا تنعدم هي أيضاً في نظام غير معين ؟ إن السير المنهجي للحبسة غير مفهوم في الافتراض المادي ، ولكنه مفهوم جداً في افتراض وجود ذاكرتين : عندئذ يكون ما يحدث الحلل بالتدريج ليس هو انعدام ذكرى هذه الكلمات أو تلك ، وإنما هو انعدام القدرة على المطابقة بين الفكر وبين الدواليب الاختلاجية التي بفضلها يلتقل الفكر إلى مجال العمل . « وعندئذ نرى أن الأفعال التي ماهيتها أن تعبر عن أعمال يمكن محاكاتها ، هي الكلمات التي يعيننا مجهود بدني على أن نمسك بها من جديد حين توشك وظيفة اللغة أن تفلت منا . وبالعكس ، من حيث أن أسماء الأعلام هي أبعد الكلمات عن هذه الأعمال الشخصية التي يستطيع بدنها أن يخططها ، فأسماء الأعلام أول ما يتأثر بوهن هذه الوظيفة » (١) .

فإذا درسنا بعض أمراض الذاكرة ، وعلى الخصوص مرض « فقدان الذاكرة » وهي حالة النسيان الذي يعتري جميع ذكريات

(١) « المادة والذاكرة » ص ١٢٧ .

فترة معينة من الزمان ، وجدنا النسيان محددآ تحديداً واضحاً ، إذ يتناول الحوادث الواقعة بين تاريخين : وقد كان المتوقع ، طبقاً لتلك النظرية ، أن نجد لهذا النسيان المحدد خلافاً محددآ فى المخ ؛ لكن هذا النوع من النسيان ذى المعالم المحددة هو فى الواقع حالة لا يشاهد فيها خلل محدد ؛ إنه يرجع فى أغلب الأحيان إلى صدمة بدنية أو معنوية ، على أثر حدوث جرح فى البدن أو انفعال شديد أو ضربة شمس ؛ وهذه الصدمة لم يترتب عليها تلف فى أى جزء محدد من المخ .

وبناء على هذا فالدراسة المرضية لا تؤيد النظرية للمادية عن الذاكرة ، بل إنها بالعكس تجمع من الوقائع ما لا تستطيع تلك النظرية تفسيره . إنها تثبت بلا ريب أن المخ يؤدي مهمة فى ظواهر الذاكرة ؛ لكن هذه المهمة ليست تخزين الذكريات الخالصة التى هى صور ذهنية . إن مهمة المخ والجسم على العموم هى حفظ دواليب اختلاجية أو أجهزة للحركة . والحياة تزود هذه الأجهزة بفرصة الحركة لإحداث نتائجها النافعة . وعندئذ نجد الذكريات الخالصة التى تبقى فى صورة ظواهر بسلوكولوجية لا شعورية تعود إلى ضوء الوجدان بمقدار ما يثيرها العمل الراهن ويوقظها من سباتها . والجسم هو الوسيط الذى يعين هذه الذكريات على الاتصال بالموقف

الراهن : فاستعداد بدننا واستعداد مخنا على الخصوص هو إذن القلب الذى تندرج فيه الذكريات الباقية من ماضينا لى تلبث من جديد . وإذن فللمخ وظيفة خاصة هى استعداد الذكري لا حفظهما . وحين لا يشتغل المخ على الوجه الصحيح تكون الذكريات المستدعاة غير مناسبة للعمل ولا مطابقة للموقف الحاضر ولا ملائمة للواقع . والحبل العقلى أو الجنون ربما لم يكن فى كثير من الأحوال شيئاً سوى عجز النفس عن استعمال ثروتها وملئها استعمالاً مناسباً مطابقاً لمقتضى الحال ، متى توقف البدن ، نتيجةً لاضطرابات حسية اختلاجية عميقة ، عن تزويد الإنسان بالاتصال اللازم بالواقع .

« وإذن فليس يوجد ولا يمكن أن يوجد فى المخ منطقة تتجعد فيها الذكريات وتتجمع »<sup>(١)</sup> . أما أين تبقى الذكريات ، فهذا سؤال لا محل له : إننا إذ نحينا النظرية الفزيولوجية عن الذاكرة ، وجدنا أن الذكريات ليس فيها شيء مادي ، ولا يستطيع وضعها فى موضع من المكان . نعم إن استعداد الذكريات يتطلب ظروفًا مادية يمكن تحديدها ، ويمكن أن تعرفه آفات محددة . لكن الذكرى فى ذاتها تظل حالة بـسيكولوجية خالصة لا تخضع للمادة .

(١) « المادة والذاكرة » ص ١٣٤ .



وإذن فبرجسون قد رفض المذهب المادى الذى يستمد كل قوته من القول بأن الوجدان معتمد على الجسم ، وبين أنه ينبغى التفرقة بين نوعين من الذاكرة : ذاكرة آلية بدنية ، وقوامها تكرار وظيفة أصبحت عادة ، وذاكرة خالصة ، وقوامها صور الذكريات . وقرر أنه لا محل للقول بالتمييز بتحديد مكان فى المخ تتجمع فيه الذكريات ، وهو أهم حجة يستند إليها الماديون : فإنه لو كان هنالك مناطق محددة للذكريات ، لتعتمد أن تضع أجزاء بأكملها من الذاكرة عند حصول بعض الآفات المخية . ولكن المشاهد هو أن المرض لا يعترى إلا الذاكرة التى هى عادة ، بإصابة مركز الربط والاتصال ، فى حين تبقى الذاكرة الخالصة سليمة ، ولا تمس إلا بمقدار ما تعتمد على « الذاكرة بالعادة » لى تترجم إلى عمل . والذاكرة الخالصة الكاملة هى النفس .

وظيفة المخ ليست هى الحياة الروحية بالمعنى الدقيق . والبدن — وهو آلة اختيار — وظيفته أن يقيد الروح من أجل العمل .

إن فلسفة برجسون جعلت في منزلة الصدارة مطلب التحول  
الروحي : فإن تفرقه بين ذهن والحدس ، وبين الذاكرة  
والمادة ، وبين الأديان أو المجتمعات « المتعلقة » والأديان أو  
المجتمعات « المفتوحة » ، تبين قبل كل شيء أن هناك اتجاهين  
أو طريقين تستطيع النفس أن تتخذها أو هي تتخذها بالفعل :  
أحدهما أن تذهب نحو الترتيب والتقسيم وكشف القوانين التي  
تيسر التنبؤ بالحوادث ، وتيسر تبعاً لذلك التطبيقات العلمية  
والقواعد الاجتماعية . ولا جرم أن هذا اتجاه نافع ، بل  
لا غناء عنه متى كانت النفس تسعى إلى معرفة الأمور المادية .  
ولكنه اتجاه مردول إذا كان المراد إدراك الروح في حياتها  
الخاصة وفي حريتها وفي انبثاق ابتداعها . عندئذ يتعين أن نعود  
إلى الحدس الذي يدل عند برجسون على ضرب من المعرفة  
والعمل معاً . وموقف برجسون هنا شبيه بموقف اسبينوزا  
وأفلوطين اللذين يمكن أن يقال إنهما أستاذاه ؛ فهو يرى أن  
العمل الحقيقي العميق ومعرفة المرء نفسه أمران متصلان  
اتصالاً لا انفصام له : ففي الحدس تكون المعرفة والعمل  
شيئاً واحداً . ومعنى هذا أن المعرفة التي يطلبها برجسون

معرفة لا تطوف بالأشياء من الخارج ، ولا تحاول أن تلمح  
النفس من السطح ، بل إنها معرفة تحوّلنا وتقلب إنيتنا من  
أعماقها . وهاهنا تنشأ الحكمة التى ليست مقصورة  
على المعرفة (١) .

وفى هذا المعنى يقول محمد إقبال — وهو من أنصار  
الحدس البرجسونى — :

|                             |                         |
|-----------------------------|-------------------------|
| لا يقيم الحكيم فى شرك اللفظ | ولا بالحروف كان حنيا    |
| ليس هم الفواص أصداف بحر     | يبتغى الغائصون درا بهيا |
| إن أغلى من الجواهر ، معنى   | صدق القلب سره مطويا     |
| فلسفات ما منطرت بدم القلب   | موات أو للعات تهبيا (٢) |

\* \* \*

(١) أنظر : برهيه : « الموضوعات الحديثة فى الفلسفة » ص ٩ .

(٢) محمد إقبال : « ضرب السكيم » ، ترجمة الدكتور عبد الوهاب

عزام ، القاهرة ١٩٥٢ ص ٢٧ .

## الحياة والخلق

وُلد الذهن الإنساني من صراع الروح مع المادة . والذهن سلاح مصنوع لأجل ذلك الصراع ، وهو مجموعة إرشادات تيسر للروح أن تفرض الصور التي تريدها على المادة . من أجل ذلك لم يكن الذهن معداً إعداداً كافياً لفهم الحياة : فلما أراد أن يفسر تنوع الأشكال الحية استحدث نظريات هزيلة ضئيلة . ويمكن تقسيم هذه النظريات طائفتين : تفسير الحياة تفسيرات ( آلية ) وتفسيرها تفسيرات غائية .

والتفسيرات « الآلية » تذهب إلى أن الكون بأسره ، كون الوجودات الحية وكون المادة الحامدة ، يخضع لقوانين ثابتة تسيّر سيراً أعمى . والحياة في نظر صاحب النظرية الآلية ليست إلا خاصية من الخواص الاعتباطية للمادة . وهو يفسر تكوين الأعضاء وتطور الأنواع بتجمع تغيرات صغيرة يمكن قياسها .

لكن هذا التفسير ليس مقنعاً ولا شافياً : لأن التجربة لا تبين أن السمات المكتسبة بواسطة الأفراد سمات يمكن نقلها إلى الخلف ثم إن نظرية التطور لا تفسر كيف أن سلاسل متتابعة مختلفة كل الاختلاف تؤدي إلى نتيجة واحدة بعينها ، ولا تفسر مثلاً كيف أن عيون الحيوانات المفصلية لها نفس السمات التي تكون لعيون

الحيوانات الرخوة . ونظرية التطور لا تفسر الحياة نفسها ولا فعل الكائنات الحية في البيئات . والمادة إذا تركت وشأنها تكون جامدة ، إنها تميل إلى عدم الحركة ، أما الحياة فتتزعج إلى الخلق ، وعبثاً يحاول أصحاب النظرية أن يفسروا الحياة بالموت .

ولست النظريات الغائية أكثر إقناعاً : إنها تريد أن يكون غرض الحياة أن تحقق خطة مرسومة عن حالة معينة مستقلة من أحوال المادة ، حالة تكون معروفة في الزمان الحاضر ، وإلا لكان من المستحيل التحدث عنها . ولكن لا شيء في الواقع يبرر هذه النظرة : إذ لو كانت الحياة تحقق خطة مرسومة من قبل لكانت تكشف في مجرى تاريخ العالم عن انسجام متزايد ، « كالنزل يكشف عن فكرة المعمارى كلما ارتفعت الأحجار فوق الأحجار » ، لكننا لا نرى شيئاً من هذا القليل : فإن عدم الانسجام بين الأنواع يمتد في ازدياد : « فهناك أنواع تتوقف ، وهناك أنواع تعود أدراجها » . وعالم الأحياء لا يشبه خطة تتحقق ، بل هو أشبه بمخلق يمتد إلى مالا نهاية بمقتضى حركة أولى ، وهذه الحركة وحدها هي التي تجعل للعالم وحدة « وحدة ذات ثروة لا تنضب ، وتفوق كل ما يمكن أن يحلم به أى ذهن ، لأن الذهن ليس إلا وجهاً من

وجوهرها ، ونتاجاً من متجانها » (١) .

وعلى هذا النحو تقريباً يتمثل برجسون عمل الحياة : في البداية كان هنالك منبع بسيط ، قوة خلاقة يمكن أن نسميها « الوثبة الحية » وهي تنتقل من جرثومة إلى جرثومة . وهذه الوثبة الأولى مشتركة بين جميع صور الحياة سواء كانت حيوانية أو نباتية « كما أن الريح الموعلة في مفرق الطريق تنقسم إلى تيارات هواء متباينة ليست كلها إلا نفثة واحدة بعينها » ، كذلك الوثبة الحية ، تدفع إلى الغلبة على المادة ، أنواعاً ليست إلا فيوضاً عن قوة واحدة . وانسجام الطبيعة ليس من الآمام ، في المستقبل ، كما أراده الغاثيون . بل من الخلف في الماضي وفي النفثة الأولى ، وفي الميول لا في الحالات .

وإذن فما هي الأشكال الحيوانية ؟ إنها تمثيلات للعوائق التي تقيها المادة في طريق النفثة الحيوية . إذا هبت الريح على رمال الشاطئ ، اتخذت الرمال أشكالاً محدودة ورسمت نموجات منتظمة . وكل واحدة من هذه النجاعيد الرملية هي في الحقيقة معقدة تعقيداً لا حد له . ومن الممكن تحليلها إلى ملايين الحبات من الرمل ، وكل حبة منها يمكن تحليلها بدورها إلى ذرات وبروتونات وإلكترونات ، ولكن التفسير البسيط للظاهرة كلها هو الريح .

(١) برجسون : « التطور المبدع » ص ٥٤ .

وكذلك التفسير البسيط للتطور هو الإرادة الخلاقة: وكل شيء يسير وكأن موجوداً عالياً قد حاول أن يتحقق ولم يتم له ذلك إلا حين ترك في الطريق جزءاً من قوته كما تترك الريح جزءاً من قوتها عند احتكاكها بالمياه والرمال . وجسمنا هو الصورة المقعرة المضعفنا ، والحد الفاصل بين إرادتنا الحرة وبين المادة .

وإذن فالخلق أشبه بانبثاق للقوة يبدأ من مركز وحيد ويزدهر في مراحله المختلفة جميعها تتوقف عاجلاً أو آجلاً بسبب عوائق المادة ، كالسهم النارية في باقة تنفجر وتنطفئ ، لكن انبجاس الخلق متصل غير منقطع . ويطلق برجسون اسم « الله » على مركز الانبجاس هذا : « الله معرناً على هذا النحو ليس فيه شيء جاهز ، إنه حياة لا انقطاع فيها ، إنه فعل وإنه حرية ، والخلق متصوراً على هذا النحو ليس سرّاً من الأسرار . إننا نبلوه في أنفسنا متى عملنا عملاً حراً » .

وما هو هذا الخلق المتصل ؟ إن وضع سؤال كهذا عود إلى الوقوع في خطأ الغائية ، ومحاولة لأن يكون لله خطة مرسومة . لكن إله برجسون ليس هندسياً بل إنه شاعر : « ولأن يكون الخلق غرضاً في ذاته ، بل ربما الغرض الوحيد ، ذلك أمر نهتنا الطبيعة إليه عن طريق الابتهاج الذى يصاحب عند الإنسان كل فعل من أفعال الخلق : « من كان واثقاً كل الثقة من أنه قد أبدع



عملاً جديراً بالحياة والبقاء ، لم يُقِمَ وزناً للمدح ، وأحس أنه فوق  
المجد ، لأنه خالق ، ولأنه عارف بذلك ، ولأن الابتهاج الذى  
يستشعره من ذلك ابتهاج إلهى <sup>(١)</sup> .

\* \* \*

والله فى مذهب برجسون خالق للعالم وعلاقته بمخلوقاته علاقة  
مباشرة ، ولكنه ليس باثناً عن العالم على غرار إله الفلاسفة  
القضاء ، ولا إرادة مستبدة على غرار إله الديكارتيين ، ولا هندسياً  
على غرار إله لينتز واسبيتوزا . إنه متصل بفعله بمقتضى النفثة  
الحوية . ولكنه ليس متعدياً بذلك الفعل على نحو ما يقول أنصار  
وحدة الوجود <sup>(٢)</sup> .

ويبدو الإنسان وكأنه نهاية سلسلة بيولوجية تدوم فيها الصور  
من بذرة إلى أخرى ، بواسطة عضويات متطورة . فإذا اعتبرنا  
هذه السلسلة عن قرب ، سلسلة الحيوانات ذات الفقار ، وجدناها  
و كأنها حركة ، وسير إلى الأمام ، وتقدم ، كما لو كان هناك بواسطة  
الكائنات الحية التى تحاذيه شيء يشبه وثبة محبوسة فى الصور

(١) برجسون : « العطور المبدع » .

(٢) جان دولوم : « الديمومة والحياة فى فلسفة برجسون » ( فى

« الدراسات البرجسونية » م ٢ باريس ١٩٤٩ ص ١٨٣ ) .

الأولى تحاول أن يتحرر . إنها وقد جُمِّدت في بعض المواضع وثبتت في الأنواع ، تنتشر مع ذلك ذاهبة نحو اختلاف في الجهاز العصبي ، وقد ترك لها مجال أكبر للحركة في الفضاء ؛ وأخيراً عند الحيوانات الفكرية العالية ، وعند الإنسان ترك لها مجال للوعي . إن « تقدم الجهاز العصبي قد تم في آن واحد في اتجاه مواءمة أدق في الحركات ، وفي اتجاه مجال أكبر متروك للسكان الحي ليختار » بين هذه الحركات<sup>(١)</sup> ، وإذن فهذه الوثبة التي يتلقاها الإنسان يتلقاها من ماضيه البيولوجي .

ونظرة إلى سلاسل أخرى تبين أنها تستعير كذلك وثبة ما ، ولكن في السلسلة التي تنتهي إلى الإنسان لم ينته الصراع بين السكون والحركة ، أما عند النبات وعند الحشرات فالميل إلى الحركة يقابله الميل إلى التكرار .

فإذا انتقلنا من الحياة الإنسانية إلى الحياة على العموم وجدنا تشابهاً بين الحياتين : فهذه كذلك في صراع مع المادية التي تقاومها وتصل إلى عرقلة سيرها في بعض المواضع ، وهذه كذلك تعرض اتجاهات متباينة أو خطأ مختلفة ، ولكن كلاهما تعرض لنا ما يشبه سلسلة زمنية تتقدم كوعي محتفظة بالماضي من أجل المستقبل .

(١) برجسون : « التطور المبدع » ، ١٣٦ .

أو تأخذها مدنة من النوم ، فتصير راضية بما ظفرت من انتصار .  
 لكن « اللهم هو استمرار التقدم ، الذي يمضى بلا نهاية » . وكما  
 وجهنا انتباهنا إلى استمرار الحياة هذا رأينا التطور العضوي يقترب  
 من تطور الوعي ؛ يضغط فيه للامضى على الحاضر ، حتى تنبثق منه  
 صورة جديدة لا يمكن أن تقاس بما سبقها <sup>(١)</sup> وإذن فالحياة في  
 جملها أو في كل مظهر من مظاهرها تبدو لنا أشبه بحزمة من الليول  
 المتباينة ، يتطور كل واحد منها على غرار وعي ، وهذا مما يجعلنا  
 نستنتج أن الحياة من طراز ميكولوجي لا يولوجي فحسب <sup>(٢)</sup> .

لقد بث الخالق في الطبيعة وثبة أو « نفثة حيوية » تنتج النبات  
 وخاصته الخمود ، وتنتج الحيوان ، وخاصته الغزيرة ، وتنتج الإنسان  
 وخاصته الدهن : « وإن جميع الكائنات الحية متماسكة ، وجميعها  
 خاضعة لنفس الدفعة الهائلة : العيوان يرتكز على النبات ، والإنسان  
 يشترك مع الحيوانية ، والإنسانية بأسرها ، في المكان وفي الزمان .  
 هي جيش محشود ، يزحف إلى جانب كل واحد منا ، من أمامنا  
 ومن خلفنا ، في غارة ساحقة ، تستطيع أن تسكن جميع العوائق ،  
 وأن تمتاز العقبات ، وربما تغلبت على الموت نفسه <sup>(٣)</sup> »

\* \* \*

(١) برجسون : « التطور البدع » ص ٢٩ .

(٢) « الدراسات البرجسونية » م ٣ - ص ١٦٣ .

(٣) برجسون : « التطور البدع » ص ٢٩٣ - ٢٩٤ .

« فالحياة شيء غير المسادة ، ولا يمكن ردها إلى المادة :  
 « الحياة هي قبل كل شيء مبل إلى التأثير في المادة الخام .  
 ولا جرم أن لا يكون هذا التأثير مقدراً من قبل ، ومن ثم  
 هذا التنوع الذى لا يمكن التنبؤ به في الصور التى تبذرهما  
 الحياة في طريقهما إبان تطورها . لكن هذا التأثير يتسم  
 دائماً بسمة الإمكان على تفاوت في الدرجة ، إنه يتضمن  
 على الأقل قدراً يسيراً من الاختيار . لكن الاختيار يقتضى  
 سبق التمثل لتأثيرات كثيرة ممكنة (١) . ولكن هذا لا يعنى  
 وجود غائية بالمعنى الإنسانى الدقيق ، فإن « التطبيق المحكم  
 لمبدأ الغائية ، لتطبيق مبدأ العلية الآلية ، يؤدى إلى القول  
 بأن كل شيء معطى » .

هذه خلاصة الكتاب « التطور المبدع » الذى حاول فيه  
 الفيلسوف أن يبين ماهية الحياة وأن يروى لنا نشأة العالم .

\*\*\*

---

(١) « التطور المبدع » ص ١٠٥ .

## عود إلى الحرية

انبثاق حياتنا الجوانية جديد على الدوام عند رجسون . إننا لا نشهد مرتين حالة واحدة من أحوال الوعي . ثم إن هذا الانبثاق لا يُستطاع التنبؤ به ، لا نستطيع على أى وجه أن نعرف مقدماً ما الحالة الوجدانية التى ستأتى ، وما طبيعتها ، وكيفيتها ، ولونها . إننا نخطو دائماً نحو الجديد ونحو المجهول . ولا نستطيع أن نعود إلى الخلف<sup>(١)</sup> . إن ماضينا حاضر ورائنا ، ككومة تتضخم بلا انقطاع ونمنعنا من أن نعود إلى حالة وجدانية سابقة . الماضى اكتسابٌ مستمر للوجدان ، ولكنه أيضاً عبء خفيف . إنه لا يقتصر على أن يحول بيننا وبين أن نرجع إلى أحوالنا السابقة ، بل يمنعنا من أن نفهمها . إنه يجعلنا دوماً مختلفين عن أنفسنا . ويجعل التنبؤ مستحيلاً : كيف يتيسر لنا أن نعرف ما سنعمل وما سنفكر فيه فى المستقبل ، بل ما سنفكر فيه بعد لحظات ، ما دمنا حينئذ سيكون لنا عن حالتنا الحاضرة زيادة من الماضى نشأت من مجرد مرور الزمان ؟

---

(١) ومن قبل تبين هيموم هذه الصفة فى الزمان : وهى أنه لا يمكن رجوعه . وهذه الصفة جعلته يفرق بين الزمان والمكان : الزمان يعبر عنه فينا سلسلة من أحوال الوجدان لا يمكن رجوعها ، بينما المكان يعبر عنه سلسلة يمكن رجوعها . لكن رجسون يضيف صفة أخرى تميز بها الزمان وهى أنه لا يمكن التنبؤ به .

فإذا كان التنبؤ مستحيلاً فما مصير « الحتمية » ؟ تزعم الحتمية أن نفس العلة لابد دائماً أن تُحدث في نفس الظروف نفس المعلول . ويترب على ذلك أن العلة متى عرفت مع ظروفها لزم إمكان التنبؤ بعملوها . وهذا ما يزعمه أنصار الحتمية ، وقد ظنوا التنبؤ ممكناً في المجال النفساني وفي المجال الفيزيقي على السواء . ويلخص رأيهم في الصيغة التالية : « لو استطاع الرياضى أن يعرف وضع الجزئيات أو الذرات لجسم إنسانى فى لحظة معينة ، وأن يعرف وضع وحركة جميع ذرات الكون التى تستطيع أن تؤثر فيه ، لاستطاع أن يحسب ، بدقة لا يعترىها الخطأ ، الأفعال الماضية والحاضرة والمستقبلية للشخص صاحب ذلك الجسم كما يتنبأ المرء بظاهرة فلكية » (١) .

وبرجسون ينكر إمكان التنبؤ فى أحوال النفس . وهو بالتالى ينكر أن يكون علم النفس خاضعاً لحتمية من قبيل الحتمية المعروفة فى العلوم الأخرى غير الإنسانية .

إن منكرى الحرية يتصورونها شيئاً جامداً ، ويتصورون النفس ميزاناً فى كفتيه وضعت البواعث المختلفة ، وكأن القرار أو الاختيار عبارة عن تسجيل مادي للثقل الأكبر الذى ترجح به إحدى الكفتين .

(١) برجسون : « المعطيات المباشرة للوعى » ص ١١٠ .

والحقيقة غير ذلك . فأولاً البواعث هي دائماً أفكار ، وليست أشياء خارجة عن النفس بل هي جزء لا يتفصل عنها ؛ والأنا حين تعتق باعثاً في صورة فكرة تتغير وتصبح أنا غير التي كانت قبل ظهور الباعث ، لأن هذا الباعث قد أضفى عليها لونه الخاص . ثم إذا ظهر باعث مضاد فالأنا حين تتخذه تتغير أيضاً : لأن الباعث الجديد يعطى الأنا صبغة جديدة واستعداداً جديداً . ولكن التغير لا يقف عند هذا الحد : فالنفس دائماً في حركة : يحصل عمل تحتاتي ، امتزاج البواعث في تيار الوجدان ، وفي آخر الأمر يلتجئ القرار من كل هذا النشاط الخفي . ولكن الوجدان لم يتحرك ولم ينتقل ليسير نحو البواعث ، وإنما تغير لونه وكيفه في مجرى الديمومة . وما وقع هو تغير كيفي وزماني ، وليس كمياً ولا مكانياً . الفعل الحر تقدم وسير ، وليس خطأ مرسوماً : إنه انبساط زماني ونمو كيفي حركي ، وانبثاق حالات الوجدان انبثاقاً لا يمكن التنبؤ به .

لكن الحرية ليست مطلقة . «أما تقبل المراتب والدرجات» (١) ولسنا دائماً أحراراً . ولندكر أن سطح إنيتنا متصل بالمكان ، وأن المكان هو مجال الحتمية . وإذن فنحن مجبرون من حيث أننا متصلون بالمكان . إنيتنا السطحية مجبرة مقيدة ؛ لكن من حيث أن إنيتنا السطحية هي أقل ما يقوم أنفسنا ، فإن شخصيتنا

(١) « المعطيات المباشرة للوعي » ص ١٢٧ .



لا تُمسّ في صميمها بهذه الحتمية . إنيتنا العميقة ، التى تنساب في الديمومة الخالصة والى لا شأن لها بالمكان ، هى إنية حرة . فنحن إذن أحرار بمقدار ما نكون بذواتنا العميقة . وبواعثنا المهمة هى نحن أنفسنا ويمثل كل واحد منها نفساً كلها . وإذا قلت إنها تحدد النفس فعناه أن النفس تحدد نفسها ، وإذن فهى حرة . والعلاقة التى تميز بها فعلاً حراً ، هى أن يكون صادراً عن نفسنا كلها وأن يحمل طابع شخصيتنا .

وحقيقة الأمر ، أن « الأفعال الحرة نادرة » (٢) فمعظم أفعالنا ليست إلا أفعالاً روتينية بسبب حياتنا في المكان وفي المجتمع . وإنيتنا العميقة تبدو غالباً نائمة أو نعسانة . ولكن ما إن تستيقظ فيها عفويتها حتى تراها وقد مزقت حجاب الإنية السطحية ، وتجلت بفعل لم يكن متوقعاً « قد يبدو وكأن ليس له من سبب ، بل قد يبدو مخالفاً للعقل ، ولكن له أوجه الأسباب » (٣) إنه يعبر عن نفسنا العميقة ، إنه يشهد بحريتنا . وهنا نجد برجسون يلاقى « بسكال » الذى قال : « للقلب أسبابه التى لا يعرفها العقل » . والقلب بالمعنى الذى عناه « بسكال » هو تلك الإنية

(١) « المعطيات » المباشرة للوعى ، ص ١٢٧ .

(٢) « المعطيات المباشرة للوعى » ص ١٢٨ .

(٣) « المعطيات » ص ١٣٠ .

العميقة الحرة التي يبينها لنا برجسون . وهذه الإنية العميقة الحية ترى الحرية تجرية حياة ، وتراها واقعة يشهد بها الوجدان بل هي أشد هذه الوقائع وضوحاً وجلاءً .

وجميع الصعوبات في مشكلة الحرية ، والمشكلة نفسها ناشئة من الخلط بين الديمومة والامتداد ، وبين الزمان والمكان ، وبين التعاقب والمعية ، وناشئة من أننا « في مكان الواقعة وهي تتم نضع الواقعة وقد تمت » (١) .

ولما كنا « نجمّد نشاط الإنية ، فإتأ نرى الهوية تنحل إلى قصور ذاتي ، والحرية إلى ضرورة . نريد أن نعبر عن فكرة الحرية بلغة لا يمكن ترجمتها إليها . لذلك كان كل تعريف للحرية مؤيداً للحتمية » (٢) .

وعلى هذا النحو نجد برجسون منذ كتابه الأول ينتهي إلى تقريرات مهمة : التفريق بين الزمان والمكان ، وبين الديمومة والامتداد ، يعينه على أن يؤكد الشخصية الإنسانية على أنها انبثاق حي للحرية لا تقهر . ثم هو يكفل الفردية ويسوّغها . وسنرى المذهب البرجسوني نامياً مزدهراً وفي نموه يشيّد نوعاً من « الروحية المتكاملة » .

\* \* \*

(١) « المعطيات » ص ١٦٧ .

(٢) « المعطيات » ص ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ .

## الأخلاق والدين

فى يوم من أيام سنة ١٩٣٢ ظهر لبرجسون كتاب طال انتظاره ويثس البعض من ظهوره : هو « منبع الأخلاق والدين » . وموضوع هذا الكتاب هو التعارض القائم بين الإلزام الأخلاقى الصادر عن الجماعة وبين أخلاق البطل والقديس ، تلك التى تنزع الإنسان من الدائرة الضيقة ، دائرة الطائفة التى ينتمى إليها فى « الجماعات المغلقة » وتوجهه إلى « الجماعة المفتوحة » جامعة الإخاء وحب الإنسانية .

وقد فرق برجسون تفرقة قاطعة بين ما يسميه « الدين السكونى » المشتق من « وظيفة خلق الأساطير » ، كالمراسم والشعائر الدينية القائمة على دعم التماسك الاجتماعى ، وبين « الدين الحركى » ، دين الأنبياء ودين المسيح ، وهو ذلك الذى يتضمن عبقرية التصوف . وبعبارة أخرى يقرر برجسون أن الوظيفة العامة للدين السكونى « هى ردّ فعلٍ دفاعى من الطبيعة على كل ما يمكن أن يفتّ فى عضد الفرد أو الجماعة فى ممارستها لعمل الدهن » .

الدين السكونى يقتصر على ربط الإنسان بالحياة « ومن ثم ربط الفرد بالجماعة ، إذ يقص عليه حكايات كتلك التى يهددون بها الأطفال . وهذه الحكايات خرجت من « وظيفة خلق الأساطير » كضرورة لا بد منها لا مجرد اللذة » .

ومهما يكن الأمر فما تستطيع النفس بالذهن وحده أن تنقطع لخدمة « جماعة سوف تكون هي الإنسانية بأسرها محبوبة في حب ما هو المبدأ لها ». هذه النفس التي تسعى إلى الارتباط بالدين المتحرك لا يمكن أن تصل إلى هذه المرحلة دون معونة من الحدس .

\* \* \*

ما عسى أن يكون تصورنا له بعد هذه الاعتبارات ؟ . في « التطور المبدع » أعطى برجسون معنى روحياً للدفعة الأولى ، مطبوعاً بطابع وحدة الوجود . أما « منبع الأخلاق والدين » فنرى الله فيه ملازماً للتجربة الصوفية التي لم تشبها شوائب التجريد الذهني : « الله هو الحب وهو موضوع حب » (١) . والتصوف الخالص عند برجسون مبرأ من « الرؤى والرموز والصيغ اللاهوتية ، إنه معين قوى على البعث الفلسفي » .

وبهذا الصدد لاحظ أستاذنا « إميل برهيه » أن « التمييزات الحقيقية الوحيدة التي كانت تسلم بها ميتافيزيقا الأفلوطينية هي درجات الوحدة للتفاوتة في الكمال ، ابتداءً من الواحد الذي تتداخل فيه كل حقيقة حتى للمادة التي هي التبصر التام . وهذه الرؤية للكائنات يتخذها برجسون من جديد ولكن على نحو طريف ، لأنها تبدأ من حدس الديمومة ، فتصير الوحدة عنده مرادفة للتوتر ،

(١) برجسون: « منبع الأخلاق والدين » باريس ١٩٣٢ ص ٢٧٠ .

من حيث أن درجة التوتر هى تركيز لديمومة .. . وفى قمة الوجود يقوم الله ، السكائن الخالد الخالق بديمومته ذات التوتر والتركيز التام . استرخاء واشتداد : استرخاء يذهب فى اتجاه المادة ؛ واشتداد يذهب فى اتجاه الروحية - هاتان هما الحقيقتان الأساسيتان (١) . وعلى هذا النحو ينفى بنا الحدس البرجسونى إلى التصوف ، هذا الحدس ينعزل عن الحياة العملية ، وبضرب من التوتر خارج عن المؤلف يسير بنا نحو ديمومة السكائن الخالد ، نحو الله . وهذه الضرورة التى تقضى علينا بأن نقض الطرف عن العمل وأن تغفل عن كل ما يربطنا بتفاصيل الحياة اليومية قد أبرزها برجسون غير مرة فى مقاله المشهور « مدخل إلى الميتافيزيقيا » (١٩٠٣) وفى كتابه « الضحك » ( ١٩٠٠ ) فيما يتعلق بروح الفنان . يقول : « لو كان انفصال الفنان تاما ، ولو كفت النفس عن الاندماج فى الفعل بأى إدراك من إدراكاتها لكانت نفس فنان لم يتح للدنيا أن ترى مثلها من قبل . . . ولأدركت جميع الأشياء فى نقائها الأصيل ، سواء منها صور العالم المادى وألوانه وأصواته أو أدق حركات الحياة الداخلية » (٢) .

\* \* \*

(١) إميل برهيه : « تاريخ الفلسفة » باريس ١٩٣٢ م ٢

ص ١٠٣٣ .

(٢) برجسون : « الضحك » باريس ١٩٢٩ ص ١٥٧ .

## فضل برجسون

إن أكبر فضل لبرجسون هو أنه أعاد إلى الميتافيزيقا منزلتها ومجدها في عصر العلم الموضعي . وبذلك ساهم برجسون في عودة الروح إلى عصره .

ولقد دافع « لروا » عن البرجسونية ، ودفع عنها النهمة التي ترميها بمنافاة الذهن . وبين « لروا » أن العقل عند برجسون ليس قادراً لحسب على ربط سلسلة جدلية من التعبيرات التصويرية ، بل إن له قدرة على إدراك حقائق العالم المتعددة وإدراك كل حقيقة منها بدقائقها وأطيافها . وبين أن الحدس الذي يقتضي مراناً طويلاً وجهاداً شاقاً للربط بين العقل والتجربة هو أولى بأن يكون « فوق الذهن » من أن يكون مناوئاً للعقل . إنه يعتمد دوماً على العلم ويحاول فقط ، مع استعمال نفس الأدلة التجريبية ، أن يتابع الطريق وراء النقطة التي يقف العلم عندها .

وإذا كان من العسير تلخيص مذهب صناف ، فمن الممكن على الأقل أن نشير إلى معالمه وأبعاده : الديومة الشخصية ، مدركة في حالتها الخالصة ، تكشف لنا عن الوجدان الإنساني العميق ؛ والتغير هو صميم الوجود وجوهره ؛ والحرية مدروسة في سيرها الواقعي ؛ والتطور الحيوي ليس راجعاً فقط إلى عناصر فيزيقية

كيميائية بل أيضاً إلى الوثبة التى تنفخ فيها من روحها . وأخيراً كان برجسون فيلسوفاً أخلاقياً ، خصوصاً فى العشرين سنة الأخيرة من حياته . إن نقاذ نظراته التى ألقاها على عصره لم تجعله يفقد الأمل فى أن تقوم المحبة بين الناس مقام القانون - كما يقول سعد زغلول . وكان يرى فى عودة العصر إلى الأفكار الواضحة ، والاستجابة لدعوة ديكارت، ما يعينه على بعث روح قد أنهكها تقدم الصناعة والتكنولوجيا . وإذا كان برجسون يمنع نفسه دائماً من مجاوزة النتائج التى يسمع بها منهجه ، فإن مؤلفاته تفتح مع ذلك على اللامتناهى مشكلة المصير الإنسانى .

---



حوار مع سارتر



## عن الوجود الماهية والمسئولية

كلما قرأت أو سمعت اسم « جان . پول سارتر » وردت على خاطري تلك العبارة المشهورة التي قالها ابن رشيق في شاعر العربية الكبير أبي الطيب المتنبي : « رجل ملأ الدنيا وشغل الناس » . وما أحسب هذا الحكم يصدق على أحد من أعلام الفكر في العالم كله مثلاً يصدق اليوم على سارتر . لقد بلغ صيت هذا الرجل في أعقاب الحرب العالمية الأخيرة ، سواء في بلاده أو خارج بلاده ، لا في مجال الفلسفة فحسب ، بل في مختلف مجالات الأدب والفن والصحافة والسياسة ، مبلغاً لم يدركه غيره من قبل .

وإذا كانت الفلسفة « الوجودية » بمعناها المعروف الآن ترجع إلى أصل ألماني ، أو إلى أصل دانماركي بعبارة أدق ، فقد سطع نجم الوجودية في باريس ، بفضل سارتر وسيمون دوبوفوار وغيرهما من شببية فرنسا التي قدّر لها أن تعتق الفلسفة الجديدة وأن تشارك مشاركة فعّالة في ازدهار حركة « المقاومة » للاحتلال الألماني . ومن باريس أخذت الوجودية طريقها إلى كثير من البلاد الأوروبية والأمريكية والأفريقية : إذ ما كادت الحرب تضع أوزارها حتى رأينا أفواجا من تلك البلاد يقصدون إلى « مدينة النور » ، مستشرقاً للعبدة والطرافة ، أو التماساً للفرح والبهجة ، أو دفعاً

للهموم والأحزان ، حق إذا عادوا إلى أوطانهم حملوا معهم وجودية سارتر ، كما اعتاد عشاق الجديد أن يحملوا من باريس آخر صرخة في عالم « اللوحة » أو أحدث تقليعة في دنيا الفنون .

وكثيرون من زوار باريس بعد الحرب كانوا يتحدثون عن « سان جرمان دي بريه » الذى نال شهرة عالمية بعد أن نبئت فيه الوجودية . ولكن أكثر من كانوا يرتادون ذلك الحى لم يكونوا يعرفون عن المذهب الوجودى ولا عن فلسفة سارتر قدر ما يعرفون عن « مجالس » الوجوديين وسهراتهم في مقهى فلور أو مقهى « دوماجو » وفي كهف « تابو » أو ملهى « الوردة الحمراء » . ومع ذلك فقد كان من اليسور لكل واحد آنذاك أن يتحدث عن الوجودية في أى جانب من جوانب الحياة الباريسية ، وأن يفسرها على هواه : فهذا أديب وجودى ، وذاك صحفى وجودى ، وثالث موسيقى وجودى ، ورابع رسام وجودى ، وهلم جرأ .



ولم لا يتعلق الناس بأذيال الوجودية ، وهى - فى نظرم - أخف الفلسفات وزناً ودماً ، وأيسرها إدراكاً وفهماً ، ويستطيع أتفه الثرثارين فى أى مكان أن يلخصها بفكره الكليل فى كلمات معدودات : « أنت مطلق الحرية ، فاصنع ماشئت ، والحياة كلها

سخف بورث القلق والضجر و « القرف » ! وهكذا قدر للوجودية السارتريّة أن تشيع ، وأن تدور على ألسنة المثقفين وغير المثقفين في بلاد الدنيا .

والعجيب أن معنى هذا اللفظ سرعان ما اتسع اتساعاً جعل من غير الميسور ، حتى على مؤرخي الفكر الفلسفي ، أن يجدوا له اليوم مضموناً واضحاً : ولقد اعترف بذلك سارتر نفسه منذ أكثر من عشرين عاماً .

ولكن قد يطل العجب إذا علمنا أن الوجودية جاءت في عصر شهد انهيار المذاهب التفاضلية المنسمة برضا « البورجوازية » والإيمان بالتقدم والثقافة ، وقد عمق الإحساس بالوجود والقيم ، وأخذ الوجود نفسه على أنه القيمة الوحيدة لدى الإنسان . ورأت الوجودية أن أزمة العصر هي غربة الإنسان عن ذاته : فإن التقدم التكنولوجي قد جعل منه « ترساً » في ما كينة أو قطعة غيار في جهاز ولا يحسب له في ذاته حساب .

وقد وصف « ياسبرز » غربة الإنسان في هذا العصر ، بعد النجاح الفائق الذي أحرزه العلم في القرنين الأخيرين ، فقال : لقد نتج عن ذلك التقدم العلمي الهائل أن شهد الناس مولد « الحرافة العلمية » ، إذ خيل إلى الإنسان ، وقد يسرت له العلوم التجريبية أن يسيطر على الطبيعة ، أنه قد وجد في العالم ضالته ، فما عليه

إلا أن ينظم المجتمع تنظيمًا « علميًا » ، حتى يمحو منه الشرور والآفات ، وتتوافر له فيه الراحة والعيش الرغيد . وأراد الإنسان أن يعمل كل شيء ، وأصبح ينتظر كل شيء من العلم وتطبيقاته : « ولم يعد هناك شيء فوق الإنسان ، بعد أن وضعوه في مكان الله ، وأضحى التاريخ - لا الله - هو الحاكم الأعلى » .

في هذا العصر الإلحادى المتمرد ، ازدهرت الأخلاق النفعية والقيم الحسية التى تسبق كل ما هو « غيبى » ، وتلبى لليول الفريزية النازعة إلى الاستمتاع العاجل المباشر ، دون أن تقيم وزناً لصوت الضمير ، أو تراعى مبادئ الحق والخير والجمال .

فما عسى أن يكون موقف الفلسفة من هذه الأزمة الصارخة ؟ لقد أجاب ياسبرز على هذا التساؤل بأن للفلسفة فى كل عصر مطلباً دائماً لا يتغير : إنها تريد أن تعين الإنسان على أن يحقق ذاته ، وأن يزكى شخصيته ، وهو على وعى تام بالوجود ، وبعبارة أخرى تعينه على أن يكون موجوداً حراً واثقاً بالله ، متواصلاً مع الناس . ومقصد هذا التواصل أن يضع الفرد كل ما يملك فى خدمة الغير . وهو يتجلى فى القيادة الروحية السديدة ، من حيث هى إرشاد وإحسان وإخلاص ومسئولية ، كما يتجلى فى المناقشة الحرة والحوار المفتوح ، متى توافر فيهما حسن التفاهم وصدق النية .

أما سارتر ، فإن وجوديته المبسوطة فى « الكينونة والعدم »

للمنشور سنة ١٩٤٣ والذي يقع في ٧٢٤ صفحة من القطع الكبير ،  
أعسر فهماً وأكثر تعقيداً مما قد يتوهم الجمهور الذي لا يعرف  
المؤلف إلا من ثانياً مسرحياته أو قصصه أو رواياته أو مقالاته .  
وأكبر الظن أن مجرد النظر في أبواب الكتاب وفصوله ومصطلحاته  
ربما يصدّ القارئ الذي لم يألّف أساليب البحوث الكلامية  
عن متابعة سارتر في « متاهاته الجدلية العويصة » كما يقول  
بول فولكييه .

ولكنني أحسب أن قراء العربية ممن لم إلّام يبعث « علم  
الكلام » ، سيجدون في قراءة « الكينونة والعدم » جواً فكرياً  
شبيهاً إلى حد كبير ، مع اختلاف الزمان والمكان ، بالجو الذي  
كتبت فيه مؤلفات الشهرستاني أو الأبيحي أو اللقاني .

وفي اعتقادنا أنه لو كان من الممكن لسارتر أن يقرأ مثلاً  
كتاب « المواقف » لعضد الدين الإيحي ( من علماء القرن الثامن  
الهجري ) قبل تأليف كتابه الكبير ، فربما كان يجري فيه شيئاً  
من التعديل لنظراته ، وعلى أقل تقدير ما كان منها متصلاً بتحليلاته  
اللغوية المستفيضة والمستندة ، في كثير من المواضع ، إلى اللغتين  
اللاتينية والألمانية ، وربما كان يلحظ عندئذ الفرق الواضح بين  
منطق هاتين اللغتين ومنطق اللغة العربية وخصوصاً في نظرتيهما  
إلى مسألة « الوجود » ومسألة « الماهية » .



فلندع إذن كتاب « السكينونة والعدم » ، وما يشير حوله من جدل « أكاديمي » أو بيزنطي بين المتخصصين ، ولنتنظر في كتاب آخر صغير ، ظهر بعده بثلاث سنين ، لأن سارتر قصد به من أول الأمر أن يكون حديثاً يخاطب به جمهرة المتقنين ، وجعل عنوانه : « الوجودية فلسفة إنسانية »

ونود هنا أن نقول إن أفضل ما في هذا الكتاب تسجيله للمناقشة التي دارت عن الوجودية بين سارتر وبين بعض المستمعين إلى المحاضرة التي ألقاها عنها ، وبوجه خاص إيضاحه لفكرة « الالتزام » وبيانته للعلاقة بين الوجودية والثورة ، وموقف الوجودية من الماركسيه : وهذا كله قد ورد في القسم الأخير من الكتاب .

ولكن سارتر ، بغیر تهيد أو تنبيه ، يستهل محاضراته بإيراد الاعتراضات التي وجهت إلى الوجودية ، ويجمل هذه الاعتراضات في ثلاثة أو أربعة ومأخذ :

- الأول. أنها فلسفة تأملية ، بورجوازية ، تنزع إلى التماس الراحة في اليأس .

والثاني : أنها تجعل الإنسان في عزلة عن الجماعة ، لأنها تبدأ من « الذاتية » ( أو من الكوجيتو الديكارتي فيما يقول ) .

والثالث : أنها تستطیع إبراز القبيح من جوانب الطبيعة الإنسانية .

والرابع : أنها تبطل الأوامر الإلهية ، وتنكر القيم الخالدة ،

ولا يبقى أمامها إلا أن يصنع كل واحد ما يحلو له ( ص ٩ - ١١ )

والذى يستوقف النظر هنا أن سارتر يسارع بعد ذلك ليعلم أنه يريد أن يرد على الاعتراضات ، ليبين أن « الوجودية » فلسفة « إنسانية » ، دون أن يبين لنا أى مفهوم يعطيه لهذا اللفظ الأخير الذى جرى استعماله فى شتى المفاهيم . ثم إذا به ينتقل فجأة وفى نفس الجملة ليقول إن ما نستطيع أن نقوله منذ البداية « أننا نعيش بالوجودية مذهباً يجعل الحياة الإنسانية ممكنة » ، وأنها تصرح بأن « كل حقيقة وكل فعل يتضمنان بيئة وذاتية إنسانية » ( ص ١٢ )

إن القارى ينتظر عادة من صاحب المذهب أن يشرح ركائزه الأساسية أولاً قبل أن يرد على الاعتراضات . وللقارى الحق فى أن يتساءل عن المعنى الذى قصد إليه سارتر من قوله بأن الوجودية تجعل الحياة الإنسانية ممكنة . وهل كانت الحياة الإنسانية غير ممكنة قبل مجيء الوجوديين إلى هذه الدنيا ؟

أما قضية البيئة والذاتية الإنسانية فلم يفسر لنا معناها ، ولكنه انتقل مرة واحدة وبغير توقع إلى ذكر الاعتراض على الوجودية بأنها تشاؤمية كئيبة ، لأنها لا ترى من الحياة إلا الكربة المعقوت .

وأعجب العجب عندنا أن يقتصر سارتر فى دفع هذا الاعتراض الخطير على إيراد حجة واحدة لا تقنع أحداً ، وهى أن الناس يقرأون للأدباء قصصاً تعج بأوصاف من القبح تثير فى النفوس غثياناً ، وأنهم يقتدون فى حياتهم بحكمة الشعوب أو الأمثال الجارية ،

وهي تعبر في رأيه عن نظرة إلى طبيعة الإنسان أشد تشاؤماً  
واكتئاباً .

وواضح أن بعض الناس إذا كانوا يستسيغون عند الأدباء هذا  
الضرب من القصص « السوداء » فهم لا يرتاحون ولا يرضون أن  
يجدوه في كتب الفلاسفة دون سند مقبول : فالناس يعتقدون -  
محتمين أو مخطئين - أن العقل سبيل الفيلسوف سواء في المعرفة أو  
في السلوك . أما الأمثال الجارية فلا تعبر إلا عن حالات جزئية  
ولا يصح أن تتخذ نبراساً لعموم جنس الإنسان .



ثم ينتقل الفيلسوف إلى أخطر قضايا الكتاب في نظرنا ، وهي  
قوله إن الوجوديين جميعاً - المؤمنين منهم والمليدين - يشتركون  
في القول بأن الوجود سابق على الماهية . ويستوقف نظرنا هنا  
أيضاً أن سارتر قد افترض القضية افتراضاً ساحقاً ماحقاً ، ونسبها  
إلى الوجوديين جميعاً ، مع أن منهم من لا يقول بهذا السبق ، بل  
إن منهم من رفض الانتساب إلى « الوجودية » مفضلاً عليها  
« فلسفة الوجود » .

ويستوقف نظرنا ، كما استوقف نظر غيرنا ، أن سارتر قد  
سكت عن بيان المعنى الذي يقصده هو من هذين المصطلحين  
الاستقولاتيين : « الوجود » و « الماهية » : ترى هل قصد بلفظ

« الوجود » معناه عند « حكماء الإسلام » ، حين قالوا بأن الوجود هو تحقق الشيء في الخارج ؟ أم قصد به معناه عند المتكلمين ، ومنهم من ذهب إلى أن الوجود « بديهي » ، فلا يحتاج إلى تعريف « ولا يشغل العقل بتعريف التصورات البديهية » ؟

ثم ما معنى الماهية ، عند سارتر ؟

إن الماهية في اصطلاح الفلسفة المدرسية هي الصفات الذاتية التي تميز الكائن عن غيره من الكائنات . وقد عرفها الإسلاميون بأنها « للقول في جواب ما هو . ويطلقونها غالباً على الأمر المتعلق من الإنسان ، وهو الحيوان الناطق ، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي » . الحقيقة - كما يقول « المعجم الفلسفي » لأستاذنا لالند - أنه لكي تفهم سارتر يجب أن نرجع إلى « هيدجر » ومن « هيدجر » إلى « كيركجارد » و« كيركجارد » قد أعطى معنى جديداً للفظ الوجود : فلم يعد الوجود مرادفاً « للكينونة » ، بل أصبح مرادفاً « للذاتية » .

وإذن فسارتر حين يقول بأن الوجود يسبق الماهية ، فإما يعني أن الوجود - أو الكائن الحي المفكر - يصنع نفسه حين يقف من الأشياء « الموقف » الخاص به ، وهذا الموقف يعتمد آخر الأمر عليه هو فيسبق وجوده معناه أنه حر حرية مطلقة :

لأن الحرية عنده لا تكون ممكنة إلا لأن الإنسان ليس له ماهية يتحدد بها .

ثم يشير سارتر إشارة سريعة إلى فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وأنهم كانوا يرون أن « الماهية سابقة على الوجود » ، وأن هنالك طبيعة إنسانية عامة ، بمعنى أن كل إنسان مثل فردى لتصور كلي هو تصور الإنسان . ونتج عن هذا المعنى الكلى عند كانط أن « الرجل البدائي كالرجل المتحضر يندرجان تحت تعريف واحد ، ويملكان صفات أساسية واحدة . وهنا أيضاً تكرر ماهية الإنسان متقدمة على هذا الوجود التاريخى الذى نجده فى الطبيعة » ( ص ٢١ )



ولابد لنا أن نقول ، تعقيباً على كلام سارتر ، إن الذى أراده أولئك الفلاسفة من « تقدم » الماهية على الوجود ليس هو ذلك التقدم « الزمانى » أو التاريخى الذى يشير كلامه إليه ، وإنما هو التقدم المنطقى أو الميتافيزيقى ، تقدم الحيثية و « الرتبة » ؛ كما يقول الفلاسفة الإسلاميون السابقون ؛ وهو تقدم الشرط على المشروط ، كما نقول اليوم بلغة « كانط » . وبعبارة أخرى كانوا يريدون أن يقولوا ما قالت به اللغة العربية من حيث استفناؤها عن أفعال « الكينونة » ، وجعلها شهادة الذهن فى المعرفة أوثق عندنا من شهادة الحس .

على أن تصور الأشياء في الذهن هو المرتبة الأولى في ثبوتها وتحققها : وهذا ما أدركه منطقة العرب وعلماء اللغة . يقول يحيى بن حمزة اليمنى ( القرن التاسع الهجرى ) : « والأشياء في التحقق والتبوت على مراتب أربع : الأولى منها تحققها في الذهن وتصورها . وهذه الرتبة هي الأصل ، وعليها تترتب الوجودات الأخر : لأن الشيء إذا لم يكن له تصور في الذهن وتحقيق ، فإنه لا يمكن وجوده بحال . ثم إن بعض التصورات الذهنية قد يستحيل وجودها في الخارج ، كما تقول في القديم تعالى ، والقدرة القديمة ، والحياة القديمة : فإن هذه وإن أمكن تصورها في الذهن ، لكن لا حقيقة لها في الخارج بالبرهان العقلى . ومعنى هذا أننا إذا وضعنا الوجود فقد وضعنا أولاً ذاتاً مفككة ، أو وعياً ناطقاً يشهد على هذا الوجود . ولا مناص لنا من التسليم مع ديكارت بأن « الكوجيتو » هو الأول في نطاق المعرفة ، وأن الشهادة على الوجود لا بد أن تأتي من النفس أو الأنا الواعية .

\* \* \*

والوهم الذى يقع فيه القائلون بسبق الوجود على الماهية ناتج من أنهم قد غفلوا عن هذه الحقيقة ، وهى أن الإنسان ( م ١٠ - لمحات )

لا يستطيع أن يصف شيئاً من الأشياء إلا وفي نفسه «فكرة»  
 عنه قد تطابق تحققه في الخارج أولاً تطابقه ، وأن المعاني لا يمكن  
 أن تدرك في الأذهان إلا بعد تجريد الصور من مشخصاتها ،  
 وأن كل قول أو قضية — سواء عبرت عن الوجود الخارجى  
 أو لم تعبر — تقتضى عملية سابقة ، هى عملية التجريد هذه .  
 والكلام عن « العلاقات » بين الأشياء هو ثمرة للتجريد الذى  
 يهيئ به الفكر على اللغة .

وكلام سارتر في دفاعه عن الوجودية أو في مناصرته لأى  
 قضية ملء بهذا « التجريد » . ولا غبار عليه ولا علينا في ذلك :  
 إنه وضع إنسانى طبيعى ، ولا مهرب لنا منه ، إلا إذا ادعينا أننا  
 قد أعطينا ملكة أخرى للتعبير عما في نفوسنا غير اللغة .

على أن عمل الأذهان في المعقولات عمل متنوع ، ضاف ، رابطى  
 تألئى ، ولا دخل للزمان فيه ؛ فليست المسألة هى إدراك الدهن  
 للموضوعات « قبل » أو « بعد » وجودها ، وليكن المسألة  
 هى أن الدهن هو المدرك للموضوع وللوجود ، وهو يقوم بهذا  
 العمل فى أبسط إدراك ؛ و « التصور » الدهنى هو الطريق  
 الإنسانى لتناول الأشياء وللتصرف فيها ؛ ومن ثم فالتصور هو  
 طريق الإنسان للسير فى الحياة و « للمغامرة فى العالم » .



لقد أشرنا إلى شهادة اللغة العربية من حيث إنها تفترض لأول وهلة مثالية صريحة ، تحسب حساب « الفكرة » أو « الحاطر » أو « المثال » وتضعها في مكان الصدارة والاعتبار . ونستطيع هنا أن نقول إنه بقطع النظر عن اللغة العربية ، فإن كل لغة إنسانية تعتمد إلى هذا الضرب من التجريد ، فتجعل الماهية متقدمة على الوجود .

وبعض علماء اللغات المحدثين قد أسفرت بحوثهم عن اكتشاف حقيقة كانت مخفية ، وهي أن قدرة الإنسان على التجريد هي أهم جانب من جوانب الفكر الإنساني . والدراسات التي قام بها علماء الطب النفساني على المصابين بمرض « الحبسة » عن الكلام ( أفازيا ) تؤكد هذا القول تأكيداً تجريبياً قاطعاً : تؤكد أن الاختلال الذي يصيب المنع لدى المرضى بالحبسة إنما هو القدرة على التجريد : فبعض المرضى يعجزون عن ترتيب الألوان ؛ إنهم لا يستطيعون مثلاً أن يضعوا الأشياء الحمراء بعضها مع بعض في صعيد واحد .

وفكرة « الأجناس » أو « الأنواع » أو « الفئات » تفلت منهم ولا يهتدون إليها . وبعض المرضى بالحبسة لا يرون للكلمات معنىً إلا إذا أخذت في وضع عياني مشخص . سأل الطبيب

النفسانى أحد مرضاه أن يذكر له عدداً من أسماء الإناث ، فلم  
يستطع المريض أن يذكر منها غير أسماء بناته الأربع : ذلك أن  
مرضى الحيسة قد فقدوا ما يسمى باسم « الوظيفة المقولية » ،  
أى القدرة على إدراج الأشياء المتجانسة تحت « مقولة » واحدة ،  
وقدوا ملكة التجريد ، أو التفكير خارج الوجود المتعين .

ويقول سارتر ، مفسراً معنى أن الوجود سابق على الماهية  
« إن الإنسان يوجد أولاً ، ويلقى نفسه ، وينبثق فى العالم ، ويعرف  
نفسه بعد ذلك » ( ص ٢١ ) .

ولنا هنا أن نقول إن أحداً لا يشك فى أن الإنسان ككل  
كائن حى لابد أن « يوجد » هذا الوجود البيولوجى الواقع فى  
نطاق الزمان والأعيان ؛ ولكن الإنسان ليس كائناً خصب ، بل  
هو حى و « مفكر » أيضاً ( أى متعل و متخيل ومريد وشاعر  
وحاس ) : فالإنسان متى انتقل إلى مجال اللغة والتعبير والمعرفة  
فقد تخطى ذلك النطاق البيولوجى ودخل فى نطاق آخر هو  
نطاق الأذهان . وإذن فى نطاق المعرفة لا بد أن يكون هنالك  
أولاً فكر أو ذات تفكر ، حتى نستطيع أن نقول إن الإنسان  
« يوجد ، ويلقى نفسه ، وينبثق فى العالم » . وكيف يستطيع  
الإنسان تحقيق وجوده ، وملاقاة نفسه ، والانبثاق فى العالم ،

ثم معرفة نفسه ، إذا لم تكن لديه هذه القدرة على الوعي .  
والحكم والاتصال ؟ .

\* \* \*

وينتقل سارتر بعد ذلك إلى قضية أخرى خطيرة هي قضية الحرية والمسئولية ، فيقول : إن « الخطوة الأولى التي نخطوها الوجودية هي أن تجعل كل إنسان حائزاً أو مالكاً لماهيته ، وأن تسند إليه المسئولية التامة عن وجوده . ونحن حين نقول إن الإنسان مسئول عن نفسه لا نريد أن نقول إن الإنسان مسئول عن فرديته الضيقة ، بل إنه مسئول عن الناس جميعاً » .

وهذا الكلام جميل ؛ ولكنه في غاية التعميم .

وسارتر ينتهي بأن يقول بأن الإنسان مسئول عن الناس جميعاً ، وهو قول يصعب استخلاصه من نظريته الوجودية في الحرية التي لا حدود لها . والمسئولية التي تلقى السارترية أثقالها على كاهل الإنسان تختلف عما نفهمه اليوم من معناها . ألم يقل سارتر في موضع آخر : « إنا لا نعمل ما نريد ، ونحن مع ذلك مسئولون عما نحن كائنون : هذا هو الواقع » ( سارتر :

« مواقف » ج ٢ ص ٢٧ ) . ولكنه واقع متناقض لا هو مفهوم ولا مقول .

أما مسئوليتنا عن الناس جميعاً فهي قضية قال بها فلاسفة كثيرون قبل سارتر . وهي على كل حال القضية الكبرى في الأخلاق « الكانطية » التي تجعل شمول الإنسانية طابع القانون الأخلاقي : « ليكن فعلك بحيث تعامل الإنسانية ، سواء في شخصك أو في شخص غيرك ، على أنها غاية دائماً لا على أنها مجرد وسيلة أبداً » .

وإن المبدأ الكانطي الذي يدعو الإنسان إلى مراعاة حقوق الغير قد يبدو لسارتر تقييداً للحرية . ولكن كانط قد ردّ مقدماً على ذلك الاعتراض بتفرقه بين ما يسميه « الحرية الحرقاء » كما تبدو عند الطفل وعند للتوحش ورجل الغابة ، وهي تلك التي لا تلتفت إلى حق الآخرين ، وبين « الحرية الرشيدة » التي هي خاصية الإنسان في الجماعة المتمدنة ، تجعله يقيد من نفسه بحال تصرفه مراعاة لغيره ، وفقاً لقانون الأخلاق : وذلك عين الحرية ، لأنه طاعة لقانون « داخلي » ألزمتنا أنفسنا به لا خضوع لإرادة خارجية عنا .

والمسئولية أيضاً نراها الركيزة الأولى للأخلاق الإسلامية . والحديث النبوي الكريم يقول : « من رأى منكراً فليغيره »

بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلمه : وذلك أضعف الإيمان » . ومبدأ « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » هو « فرض عين » لا « فرض كفاية » عند الكثيرين من الأصوليين الإسلاميين .

\* \* \*

وليس يتسع المقام لتناول المسائل الأخرى الكثيرة التي أثارها سارتر في كتابه « الوجودية فلسفة إنسانية » . وبودنا أن نتاح لنا الفرصة للقاءه بالقاهرة ، لتستأنف حواراً ودياً مفتوحاً يتناول موقف الوجودية من الدين وموقفها من العلم وموقفها من الحضارة على العموم ، وما يراه الفيلسوف علاجاً لأزمة هذا العصر .

ولكني لا أحب أن أختتم هذه المرحلة من الحوار مع سارتر ، دون أن أنقل أفضل ما عبر به - في نظري - عن نظرية الاختيار والالتزام ؛ وهي صفحة لا نجد لها في « الكينونة والعدم » ولا في « الوجودية فلسفة إنسانية » ، وإنما نجد لها في مقال له بعنوان « جمهورية الصمت » حيث قال :

« لم نكن في يوم من الأيام أكثر حرية مما كنا خلال فترة الاحتلال الألماني : لقد فقدنا أثناءها كل حقوقنا ابتداءً من حق

الكلام . كنا نتلقى الإهانات فى وجوهنا كل يوم ، متقبلين إياها فى صمت . . . لهذا كله كنا أحراراً . النقى والأسر والموت خاصة ، وهى الأمور التى نرتعد خوفاً من مواجهتها فى الأيام السعيدة ، صارت بالنسبة لنا للموضوعات العادية لاهتمامنا . . . وقد عشنا فى كل لحظة المعنى الكامل لهذه العبارة الصغيرة : الإنسان فان !

« والاختيار الحر الذى اتخذناه كل منا لحياته كان اختياراً حقيقياً : لأنه اختيار اتخذناه وجهاً لوجه مع الموت . لقد قدمت ظروف النضال لأوائك الذين انخرطوا فى سلك الحركات السرية خبرة من نوع جديد : فهم لم يحاربوا على المكشوف ، مثل الجنود ، بل كانوا فى كل الظروف متوحدين : قتلوا فى وحدة ، أسروا فى وحدة ، وواجهوا التعذيب متوحدين عُرّة فى حضور معذبهم .

« المسئولية المطلقة فى الوحدة المطلقة : أليس هذا هو التعريف الكامل للحرية ؟ ومن ثم أقيمت فى وسط الظلام والدم جمهورية هى أقوى الجمهوريات جميعاً : أدرك كل مواطن من مواطنيها أنه قد وهب نفسه مسئولية ودوره فى التاريخ ، وبالاختيار لنفسه فى حرية إختيار الحرية للجميع : هذه الحرية الحالية من المنظمات والجيش كانت مكسباً لكل فرنسى ، يثبت دعائمه الروحية فى كل لحظة : لقد كانت جمهورية الصمت والظلام . »

## مرحلة جديدة من حوار

مع سارتر<sup>(١)</sup>

(١٩٦٧)

يطيب لما اليوم أن نعود إلى حوار بدأناه مع سارتر ، حول كتابه « الوجودية فلسفة إنسانية » . ونحب أن نستأنف هذا الحوار من حيث وقفنا معه في الشهر الماضي ، أي من فكرة الوجودية السارترية عن الاختيار والحرية .

يقول المؤلف في كتابه : « إننا حين نقول إن الإنسان يختار نفسه ، فإنما نعي بذلك أن كل واحد منا يختار نفسه ، ولسكننا نعي بهذا أن نقول أيضاً إنه حين يختار نفسه يختار الناس جميعاً وأن يختار المرء أن يكون هذا أو ذلك معناه أن يؤكد في الوقت نفسه قيمة ما يختاره ؛ لا نستطيع أبداً أن نختار الشر . إن ما نختاره هو دائماً الخير ، ولا شيء يمكن أن يكون حسناً عندنا دون أن يكون كذلك عند الجميع » ( ص ٢٥ - ٢٦ ) .

ونحن نتساءل هنا : ما معنى هذا ؟ كيف يتسنى للإنسان في الواقع أن يختار نفسه ؟

---

(١) « الهلال » مارس ١٩٦٧ .



مصبح أننا نستطيع دائماً أن نختار، ولكن اختيارنا لا ينصب على « الوجود » بل على « الفعل » .

ثم ما معنى قول سارتر الآن إن الإنسان حين يختار نفسه يختار الناس جميعاً ؟

لقد عرفنا أن سارتر يرفض « الشمولية » الإنسانية ، ومعها كل القيم الكلية ، فأصبح كل واحد عنده وحيداً في التزامه الطريق الذي يختاره . وإذا كان الأمر كذلك فما جدوى أن يقال إن الإنسان حين يلتزم طريقه ، إنما يلزم الناس جميعاً . وإذا لم يكن الإنسان « طبيعة » إنسانية تميزه عن غيره من الحيوان ، فليس هنالك من « وحدة » تربط بين النوع الإنساني . ومن قال بالوحدة ، فقد قال بالشمولية ، ووجودية سارتر قد أنكرت هذه الشمولية حين أنكرت وجود طبيعة للإنسان بما هو إنسان .

ثم ما معنى قول سارتر إن ما نختاره لا يمكن أن يكون حسناً عندنا ، دون أن يكون حسناً عند الجميع ؟

أليس هذا عوداً ، بطريق ملهوف ، إلى نظرية الفضيلة عند «سقراط» ، ونظرية الإرادة الأخلاقية عند «ديكارت» ؟ وأليس هذا أيضاً صميم فكرة الإلزام الأخلاقي عند «كانط» ؟ .

وعلى الرغم من ذلك فإن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يقل بما تقول به السارترية من أن الوجود سابق على الماهية . ولكن سارتر يصر على أن سبق الوجود على الماهية يعنى أن الإنسان يولد حراً حرية مطلقة ، وأنه هو الذى « يعطى » المعنى لعمله ، وبهذا العمل يختار وجوده . وهذا أيضاً كلام جميل . ويمكنى للرد عليه أن نقول إن الإنسان إذا كان حراً على الحقيقة فمعنى هذا أن يكون « وعيه » حراً على الإطلاق ، ومن ثم يكون وعيه حراً بالقياس إلى « وجوده » وإلى « ماهيته » على السواء .

وهنا لا يعنى إلا أن نقساءل من جديد : لم تصرّ الوجودية السارترية على الخلط بين « الوجود » و « الحرية » ؟

إن الحرية التى يتحدث عنها الفيلسوف إنما هى « فعل » وليست « وجوداً » . وماهية الحرية عندنا هى وعيها ؛ وماهيتها لا يمكن إلا أن تذكر كذلك عند فيلسوف الوجودية نفسه . ألم يقل سارتر إن الإنسان هو الذى يعطى المعنى لعمله ؛ وبهذا العمل إنما يلوّن وجوده كما يشاء ؛ وكيف يعطى لعمله معنى بغير وعى ؟ إن الذات الواعية - فردية كانت أو اجتماعية - هى الأصل والدار فى كل معرفة وفى كل وجود. وهما نحن أولاً نعود فى

آخر المطاف إلى « الكوجيتو » الديكارتي وإلى « الإيش دِنكه »  
الكانطي وإلى « الأنا » الفشتية .

إننا لا نعترض على سارتر في اتجاهه إلى الحرية والدفاع عنها .  
ولكننا نعترض على نظريته التي جعلها سنداً لها . ونعارض على  
الخصوص نسبته لنظريته في الحرية إلى الوجودية ، مع أن الوجود  
عنده لا يبدو أن يكون آخر الأمر هو وجود الأنا الواعية ، ومن  
ثم الأنا الحرة . ف قضية سبق الوجود على الماهية تبدو لنا مفتعلة  
مصطنعة في أسسها ، ومتناقضة مضطربة في نتائجها .

ولا شك أن الوجودية السارترية الفضل في التنبيه إلى ما في  
بعض المذاهب العقلية من شطط وإسراف . وتبدي لنا أصلها  
بوجه خاص في معالجتها للمواقف « للرهقة » أو « المؤرقة » التي  
يواجهها الإنسان في حياته اليومية . ولكن يبدو لنا مع ذلك  
أن السارترية لم تجب عن السؤال الرئيسي الذي يشغل بال الإنسان  
في عصر تمرد على الدين وتنكر للاعتقاد : إذا كان الإنسان يتميز  
عن سائر الكائنات بعقله ومعرفته ، فأى مكان يجب عليه أن يجعل  
لله دين والاعتقاد في حياته ؟ .

وكلمة أخرى نود أن نسوقها قبل أن نختم حديثنا عن الحرية ،  
فنقول : إن الوجود بمفهومه الفلسفي في عصرنا ليس شيئاً قد  
فُرض علينا من الخارج ، وإنما نحن نحققه في الخارج أو في الأعيان

بما نمنعه من « تصديق » ، وما نُضفي عليه من « قيمة »؛ والوجود يكتسب صفة التماسك في نفس ذلك المنع والإضفاء . فإذا نظرنا إلى الحرية من هذه الجهة وجدناها ملازمة للعنى يصاحبه الفهم ، بمعنى أنها ليست في شيء من الأشياء الخارجية العيانية ، بل في النفس ، وفي الذات الإنسانية ، أى في أمر مطلق مستقل عن كل ما عداه ، وهو قدرة الإنسان على الحكم ، واستطاعته القبول أو الرفض ، أو التوقف عن إطلاق أى حكم : وذلك هو صميم معنى الحرية عند الفلاسفة الرواقين القدماء .

وهذه الحرية نفسها نجدها في الأخلاقيات الديكارتية التى ترمى إلى سيطرة النفس على أهوائها وانفعالاتها . فالنفس الواعية المطمئنة إنما ترتفع فوق المزاج المتقلب والهوى الحائر ، وتصمد لقسوة الأقدار وصروفها ، واثقة بذاتها ، لأنها مستكفية بذاتها ، معترزة بأنها من « جوتانها » فى حصن منيع ، ومع ذلك فالحكيم الديكارتي لا يعيش فى برج من العاج ، معتزلاً الناس : إنه « رجل كريم » ، فهو لذلك يمضى قدماً لغزو الطبيعة بعد الكشف عن أسرارها . ومضى تم له أن ينمى وعيه لذاته ، يتعمق صلته بالكون ومضى تم له أن يتبين القيمة الحقيقية للأشياء ، وأن يزهد فى كل ما هو « برانى » ، فلا شيء يحول بينه وبين أن يغامر فى الدنيا ، لى يستمتع بها فى الحدود المشروعة ، ولكى يقدم المحبة والمعونة لغيره من الناس .

فإذا انتقلنا إلى كانط وجدنا هذه الحرية ممثلة في فكرته عن القانون الأخلاقي ، ذلك القانون الذي هو « أولاني » أي متقدم بالرتبة والحيثية وليس مكتسباً من الخارج . وإرادة الإنسان حين تعمل على نحو أخلاقي لا تخضع لقوة خارجة عنها ، كاللذة أو المصلحة أو العاطفة ، بل إن ناموسها من ذاتها ، وإذن فهي ذاتها مصدر سيادتها . وفلسفة كانط السياسية تقرر هذه الحرية ، بمعناها الأصيل ، في علاقة الأمم بعضها ببعض ، فتؤكد حق الشعوب في تقرير مصيرها ومقاومة كل تدخل أجنبي في مشورتها أو محاولة فرض أي وصاية عليها : « فليست الدولة متاعاً يفتنى ، ولا سلعة تباع وتشترى ، وإنما هي جماعة إنسانية ، وهي حرة بمقتضى إنسانيتها ، فلا يحق لأحد أن يفرض سلطانه عليها » .



وقد يحلو لسارتر ولبعض الوجوديين أن يرددوا بأن الإنسان مقضى عليه في حياته بضيق الصدر و « الحُصْر » . ومعنى الحصر أولاً هو أن الإنسان الذي يلتزم والذي يتبين أنه ليس فحسب من يختار أن يكون ، بل هو أيضاً مشرع يختار في آن واحد ذاته والإنسانية كلها ، لا يستطيع أن يفلت من الشعور بمسئوليته الكاملة العميقة » ( ص ٢٨ ) .

ثم يقول سارتر ما معناه أن الحصر ناشئ من تردد الإنسان

في معرفة الفعل الحسن والفعل القبيح ومن عدم اطمئنانه إلى أن ما اختاره هو الخير ، وأن له الحق في أن يتصرف بحيث ترتب الإنسانية تصرفاتها على تصرفاته ( ص ٣١ ) .

وليس يسعنا هنا إلا أن نلاحظ أن « الحصر » الذي يتحدث عنه سارتر يبدو لنا شعوراً مختلفاً جداً عما يعرفه عامة الناس في حياتهم . بل إنه يبدو مختلفاً أشد الاختلاف عما تعارف عليه علماء النفس التجريبيون منذ أوائل هذا القرن وفي أيامنا هذه . فالحصر كما يفهمه الناس جميعاً حالة مرضية غير سوية ، يقوم على علاجها أطباء الأمراض « العصبية » والأمراض « العقلية » . وسارتر يعلم قطعاً أن الطبيب النفساني الكبير الدكتور « بير جانيه » قد درس هذه الحالة وغيرها دراسة إكلينيكية نشرها في كتابه الضخم عن « الوسوس والپسيكاستانيا » ( باريس سنة ١٩٠٣ ) (١) ، وعاد إليها في كتاب آخر منشور سنة ١٩٢٦ . وخلاصة وصف جانيه لهذه الحالة النفسية المرضية أن « الحصر للزمن شعور بألم وخوف غامض ينتاب المريض فيجعله عاجزاً عن أداء أى عمل ، وينزع من نفسه كل رغبة في اتخاذ أى تصرف ، ومن ثم يسعى

---

(١) الكتاب يشتمل على دراسة أمراض نفسية كثيرة : كالأنفكار المسيطرة ، والوسوسة وجنون الشك ، والتهيج والحصر ، والنوراستانيا الخ .

المريض غير قادر على أن يحيا ولا أن يتحمل حياته . والحصر التام يؤدي إلى فكرة الموت ومحاولات الانتحار » .

فإذا تركنا « پير چانيه » ، وانتقلنا إلى عالم النفس الحديث « هنرى بيرون » ، الأستاذ بالكوليج دو فرانس ، وجدناه يعرف « الحصر » فى « معجم علم النفس » للنشور بباريس سنة ١٩٥١ فى عبارات وجيزة ذات دلالة واضحة ، إذ يقول :

« الحصر عناء نفسانى وبدنى يتسم بسرمان الخوف فى النفس ، ويمكن أن يسير من القلق إلى الفزع ، ويكون مصحوباً بانطباعات بدنية مؤلمة . . . وينتاب للمريض فى حالات الذهان ( المالىخوليا ) أو الاكتئاب ، وحالات النفسية استانيا ، والأعصاب ( الاضطرابات والهوس والوسواس ) » .

\* \* \*

. ويتضح من تعريفات علماء النفس أن الحصر ، وهو إحساس بضيق الصدر والانقباض ، يصاحبه فى العادة شعور بالخوف من ألم شديد أو بلاء متوقع يحس صاحبه فى نفسه عجزه عن دفعهما . وقد يكون للوجوديين الحق فى أن يجعلوا الحصر بالمعنى الميتافيزيقى تعريفاً للإنسان ، وإن كنا نلاحظ أن هذه الفكرة القلقة تبدو لنا بقية من روايب مسيحية متلكئة عند كيركجارد . . . ولكننا نلاحظ أن من العسير أن نوفق بين هذا الحصر الذى يقول لنا الأطباء النفسانيون إنه يفتاب « المريض » فيقعده عن العمل ،



وبين ذلك الحصر الذى يتحدث عنه الوجوديون ، ويجعلونه شيئاً ملازماً لكل إنسان مريضاً كان أو صحيحاً ؟

ولو سلمنا مع الوجوديين بأن الإنسان حصر فلسنا نستطيع أن نسلم بأن هذا الحصر لا يعوقه عن العمل ، ولا نستطيع أن نراه إلا هدماً للحرية التى يحرصون على إثباتها . وإذا علمنا مكانة القلق والحصر واليأس فى الوجودية السارتريّة ، فمن العسير علينا أن نفهم كيف أن الحصر لا يؤدى إلى القعود عن العمل ولا كيف تتعارض الوجودية مع نزعات « القعودية » أو التواكلية . وهى موقف من يتصلون من واجبهم ويركنون إلى الغير ليقوم عنهم بأدائه . والعجيب أن سارتر لا يلتفت إلى هذه الصعوبات ، بل يمضى مفرراً أن النظرية التى يعرضها على الناس تتعارض تمام التعارض مع « القعودية » ما دامت الوجودية تعلن بأنه « لا واقعية إلا فى الفعل ، وأن الإنسان ليس إلا ما يشرع فيه ، ولا يوجد إلا من حيث أنه يتحقق ؛ وإذن فليس الإنسان سوى مجموع أفعاله ، ليس شيئاً سوى حياته » ( ص ٥٥ ، ٥٨ ) .

\* \* \*

وكذلك يقول سارتر إن الوجودية تتعارض مع القعودية ، لأنها تعرف الإنسان بواسطة الفعل ( ص ٦٢ )

وهذا القول وغيره مما سبق يفيد أن سارتر يتحدث دائماً عن

« الإنسان » بما هو إنسان ، وأن الوجودية تختار للإنسان في كل مرة تعريفاً تعرفه به : فهو تارة حصر ، وتارة فعل ، وتارة أخرى حياة . . . الخ — وبين أن التعريف يقتضى الماهية ، ولا مفر لسارتر من إخطار الماهية بالذهن ، حتى وهو يتحدث عن الوجود . وإلا لما أمكن التعريف . فأين نحن هنا من « سبق الوجود على الماهية » الذي استهل به سارتر كتابه ؟

وانا هنا أب تساءل : أفتنح بحاجة حقاً إلى البحث عن تعريف للإنسان بالمعنى التقليدي للتعريف ؟ إننا محتاجون إلى دراسات توصل إلى « معرفة الإنسان » لا إلى وضع « تعريف » له . لقد قال « الكسيس كاريل » سنة ١٩٣٥ : « إن تجديد حضارتنا يتطلب ، على نحو قاطع أمر ، فضلاً عن دفعة روحية كبيرة ، موهوبة بالإنسان على جهة الإحاطة والشمول . ينبغي أن ننظر إلى الإنسان في حملته وفي جوانبه في آن واحد . وهذه الجوانب هي موضوع علوم خاصة ، كالفيزيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والتربية والطب . لدينا متخصصون في كل علم منها ، ولكن لم يتح لنا بعد متخصصون لمعرفة الإنسان نفسه » .

وهذا يسلبنا إلى ملاحظة أخرى : إن سارتر يتحدث عن « الفعل » و « التحقق » وكأنهما مرادفان للوجود ، وهو أمر تأباه اللغة ويأباه المنطق على حد سواء . وجميع لغات الدنيا تفرق

بين ما يعبر عن « عملية » وبين ما يعبر عن « حالة » . ونستطيع هنا أن نقول لسارتر إن « فعل الكيتونة » الذى تفترضه اللغات الهندو - أوربية جزءاً من كل قضية ، ليس فى نظرنا ولا فى نظر المنطق <sup>(١)</sup> فعلاً على الإطلاق ، وإنما هو « رابطة » تربط محمولاً ، بموضوع ، كما يقول الماطقة الكلاسيكيون (١) .

غير أن فلاسفة كثيرين - سابقين ولاحقين - قد جعلوا فلسفاتهم قائمة على الفعل أو نازعة إلى الفعل ، فاستطاعوا فى مذاهبهم أن يقدموا لنا أخلاقاً تدعو إلى العمل والإيجار ، وتستبعد التوكل والاعتماد : والأمثلة على ذلك الاتجاه كثيرة فى تاريخ الفلسفة حديثة كانت أو معاصرة . ويكفى أن نذكر ديكارت ، وكانط ، وفشتة ، وشوبنهاور ، وسكرتان ، ومحمد عبده ، وعبد إقبال ، وبرجسون وبلوندل ، ووليم جيمس ، وليس منهم من يمكن أن نسميه وجودياً بالنعى الذى يريد سارتر .

أما قول سارتر بأن الإنسان ليس إلا حياته ، فمن العسير قبوله على إطلاقه . فما نظن أنه يصدق على عطاء الإنسانية الذين رسموا لها الطريق وكانوا متأثرها الهادية . ولندكر سقراط شيخ الفلسفة اليونانية لنعلم أن الرجل قد ترك لليونان وللإنسانية ثروة روحية

(١) بطنا هذه المسألة فى كتابنا « فلسفة اللغة العربية » القاهرة ١٩٦٥

زاخرة وإن لم يحقق منها شيئاً في حياته . إن موت سقراط كان أبلغ أثراً من حياته ، وقس على ذلك المسيح ، عليه السلام ، وقد كان في موته إنجاز لرسالته لم يقدر للناس في حياته . وما من شك في أن ما عرفه اليوم باسم « المثالية » أو باسم « الماركسية » أوسع وأوفر مما نعرفه من قراءتنا لمؤلفات أفلاطون ، وماركس . وما من شك في أن لروح الفلسفة الديكارتية أبعاداً لم يعرفها معاصرو الفيلسوف ، وربما لم تخطر ببال ديكارت نفسه . واليست « اليوقارية » شيئاً أعمق مما تحقق في حياة مدام بوفاري ؟ وألا يحق لنا أن نقول إن « فلوير » على مستوى « الإمكانية » أكبر جداً من فلوير على مستوى الوجود « المتحقق » ؟



وننتقل الآن إلى قضية أخرى هي عندنا أخطر القضايا جميعاً . يقول سارتر : « إذا لم يكن الله موجوداً فقد انعدمت إمكانية وجود قيم تعتبر أولانية ، ولم يعد هنالك من خير أولاني ، مادام لا يوجد وعي لا متناه وكامل يتقبل هذا الخير » ( ص ٣٤ - ٣٥ )

ولابد أن نلاحظ أولاً أن سارتر يحاول أن يقرر ، في كل مناسبة ، أن الله غير موجود . وسارتر ، بالطبع ، حر في عدم الاعتقاد بوجود الله . ولكنه ليس حراً في أن يجعل من هذا الحكم التعسفي مبدأً فمولياً للتفلسف . وأكثر من هذا ، ليس

لسارتر الحق في أن يفرض مثل هذه الأقاويل القطعية علينا دون أن يقدم عليها دليلاً أو شبه دليل يؤيد دعواه . أما نحن فترى مع كانط أنه إذا كان من الضروري أن تؤمن بوجود الله ، فلا ضرورة هناك لإقامة الدليل العقلي على وجوده : وأما سارتر وقد ادعى أن الله غير موجود ، ورتب مذهبه على هذه الدعوى ، فعليه البينة ، كما يقول أصحاب القانون ،

لقد قلنا إن سارتر شخصياً حر في عدم الاعتقاد بوجود الله . ولسكنا إذا تأملنا الأمر وجدناه ، طبقاً لنظريته في المسئولية ، غير حر في الامتناع عن الاعتقاد ، لأنه لا يستطيع أن يجعل منه قاعدة للسلوك أو التزاماً للإنسانية كلها ، وهو قد قال « إن الإنسان يختار نفسه إذ يختار الناس جميعاً » ! ( ولعله كان يريد أن يقول : الإنسان يختار الناس جميعاً إذ يختار نفسه )

\* \* \*

ونلاحظ ثانياً أن سارتر يستعمل ما هو « أولاني » في معنى لا يتفق مع الاستعمال المعروف عند كانط والمدرسة النقدية . الأولاني في الاصطلاح الفلسفي الحديث هو المتقدم على التجربة تقدماً منطقياً ؛ والأفكار الأولانية هي الأفكار التي لا يمكن أن تكتسب من التجربة ، بل هي شرط لقيام التجربة . والأولاني ، في اصطلاح كانط ، يفيد كل ما اتسم بطابع الضرورة والشمول في نظر العقل

الإنسانى . وإذا كان الأمر كذلك فليس من الضرورى أن يكون الوعى لامتناهياً أو كاملاً حتى يتعقل القيم أو يتعقل الخير : إن الوعى الإنسانى المتناهى كافٍ مستكفى بنفسه ، ولا حرج عليه أن يتعقل المطلق والحالـد والشامل .

وبعد فيبدو أن سارتر مولع فى كتاباته بالمفارقات : يقول : « إن الإنسان حر ، والإنسانية حرية » . ثم يقول فى الفقرة نفسها — وققراته غالباً ما تكون طويلة متشابهة — أننا وحدنا وبدون مبررات أو أعذار . وهذا ما أعبر عنه بقولى : الإنسان مقضى عليه بأن يكون حراً . إنه مقضى عليه ، لأنه لم يخلق نفسه وهو مع ذلك حر ، لأنه متى ألقى به فى العالم كان مسئولاً عن كل ما يفعل . وهو « مقضى عليه بأن يكون حراً ، لأنه لم يخلق نفسه » .

سبب عجيب مقلوب ، يقضى على كل معنى للحرية عند سارتر أو عند غيره . ترى ما معنى أن الإنسان « مجبر » على أن يكون حراً ؟ ومن ذا الذى « قضى عليه » بذلك ، وقد علمنا أن سارتر ينكر وجود الله ووجود المبادئ ، بل ينكر أن يكون للإنسان طبيعة تشترك فيها أفرادها .

والواقع أن الصعوبة فى سارتر هى أنه يستعمل اللفظ فى

أكثر من معنى . ويحيل كلامه أحياناً إلى نوع من المفارقة أو النكته أو التورية ، ولا حيلة له في ذلك فيما يبدو .

وتلاحظ هذا في حديثه عن الاختيار والمسئولية : فتدليله على حرية الإنسان بشعوره بالمسئولية عن فعله تدليل قديم ولم تأت الوجودية فيه بجديد . وليس لهذا التدليل قيمة عندنا إلا مع افتراض وعي الإنسان بأنه كائن حر . وليس هذا تصور سارتر ، كما رأينا .

إن مفهوم المسؤولية التي يتحدث عنها سارتر يبدو مختلفاً عن مفهومها الذي نعرفه : فالفروض أن أكون مسئولاً أمام ضميري أو أمام الله . ولكن شيئاً من هذا كله لم يعد له وجود في وجودية سارتر ، إذ جردها من جميع الارتباطات بالمبادئ ، منذ صرح بأنه مادام الله غير موجود فكل شيء مباح ، ورتب على ذلك قوله بأن الإنسان « محصور » وحيد مهجور : « الإنسان مهجور ، لأنه لا يجد في نفسه ولا خارج نفسه إمكانية التعالق بشيء » ( ص ٣٦ ) .

وإن المثل الذي يضربه سارتر ، إيضاحاً لفكرته أو فكرة « هيدجر » في « أن الإنسان مهجور » ، لا يوضح لنا هذه الفكرة على الإطلاق : شاب فرنسي متردد بين البقاء مع أمه ليرعاها



أو مغادرة الوطن للاشتراك في الكفاح مع الجيوش الفرنسية الحرة . هذا للثل إن دل على الحيرة في اتخاذ قرار ، والحائرون في الدنيا كثيرون ، فهو لا يدل على أن الشاب وحيد مقطوع مهجور بلا عون ولا نصير ، خلافاً لما يظن سارتر ، مادام قد قرر أخيراً أن يبقى مع أمه تلبية لنداء العاطفة عنده ( ص ٣٩ — ٤٤ ) .

على أننا لا ندرى الصلة بين أن يكون الإنسان مهجوراً وبين أن يختار هو نفسه وجوده : « المهجران يتضمن أننا نختار بأنفسنا وجودنا » ( ص ٤٩ ) .

إن حكاية اليسوعي التي يرويها سارتر لا تدل على أن الرجل كان يحس هذا « المهجران » ، مادام قد رأى في فشله « علامة » أو دعوة إلى سلوك طريق آخر : والحقيقة أنه مادام الإنسان يستطيع أن يفكر بنفسه أو أن يسترشد بآراء غيره فلا هجران هناك .

\* \* \*

وبقفزة مفاجئة ، ينتقل سارتر من الاختيار والالتزام إلى اليأس والقنوط ، فيقول عن « اليأس » إن « معناه بسيط ،

وبسيط جداً : معناه أننا تقتصر على أن نعول على ما يعتمد على إرادتنا ، أو على جملة الاحتمالات التي تجعل فعلنا ممكناً » ( ص ٤٩ ) .

ثم يقول : « حقيقة الأمر أن ديكرت حين قال إن الواجب علينا أن نجاهد أنفسنا لقمع شهواتها وأهوائها ، بدلاً من مغالبة الحظوظ والقادير ، كان يريد أن يقول نفس ما قلنا : أن نعمل بغير أمل » ( ص ٥١ ) .

وليس يستطيع قارئ قد أنس بالفكر الديكارتي الواضح أن يتبين معنى معقولاً في موقف الفيلسوف « الوجودى » بهذا الصدد : يكون حراً متفائلاً من جهة ، وخائب الأمل مدحوراً من جهة أخرى ! ..

ولعل من الحق أن تقول إن الوجودية السارتريّة ، وقد عمدت أول الأمر إلى رفض العقل والإيمان ، باسم الوجود ، قد أغلقت دون نفسها الأبواب ، فحجبت الرؤية ، ولم يبق أمامها غير الهوى والانفعال . وما دامت قد أنكرت منازع النبيل في طبيعة الإنسان ، فلا عجب أن تجد نفسها مقضياً عليها آخر الأمر بالفزع والحصر والقنوط .

أما مبدأ التعويل على ما يعتمد على إرادتنا فهو مبدأ أخلاقي معروف ، نادى به « الرواقيون » في العصر القديم ، وأشاد به ديكارت في العصر الحديث . إن مدار الحرية عند « إبيكتيتوس » الرواقي ( النصف الثاني من القرن الأول الميلادي ) أن يتصرف الإنسان في أفكاره وإرادته بحيث لا يقهره أحد على غير ما يريد . والحرية عنده هي حرية النفس التي تعرف كيف تحكم نفسها وفقاً لقانون تسنه لنفسها : فإن الإنسان عبد لأشياء كثيرة : عبد لجسمه ، عبد للمال ، عبد للعباء والسلطان . فإذا التمس الحرية الصعيقة فليبحث عنها لا في الأشياء الخارجية ، ولا في جسمه ولا في ماله ، ولا في جاهه : لأن في ذلك كله رقاً أخلاقياً وبلاءً عظيماً ، بل إنه واجدها في نفسه ، في « نطقه » ، وفي قدرته على أن يحكم على الأشياء ، وأن يقومها ، وأن يريدتها .

« سأل الفيلسوف تليز : أهـالك شيء هو

ملك لك ؟

قال التليز : لا أدري .

قال الفيلسوف : أيستطيع أحد أن يكرهك على تصديق ما

ليس بصدق ؟ .

قال : لا .

قال : أيستطيع أحد أن يكرهك على أن تريد ما لا تريد ؟

قال : يستطيع ذلك إذا هددني بالموت أو بالحبس .

قال : فإذا لم تبال أنت بالموت أو بالحبس ، أيستطيع إكراهك

بمثل ذلك الوعيد ؟

قال : لا .

قال : أفلا تستطيع أن تحقر الموت ؟

قال : بلى

قال الفيلسوف : فأنت حر حينئذ

فحرية النفس عند الرواقين تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء . والعمدة في تلك الحرية هي أن يفرق الإنسان بين نوعين من الأشياء : أشياء تتعلق بإرادتنا واختيارنا ، وأشياء لا تتعلق باختيارنا ولا قدرة لنا عليها . والذي يتعلق بقدرتنا واختيارنا هو أفكارنا وعواطفنا وإرادتنا وأفعالنا ، وبالجملة ضميرنا . وأصح ما يستعمل الانسان فيه حريته هو أن يستعمل تصوراته وآراءه استعمالاً « حسناً » أي أن « يحكم » على الأشياء أحكاماً « موضوعية » موافقة لطبائع الأمور ، لا ملائمة لرغباته هو وأهوائه . وقد قال « اپيكتيتوس » قولته الشهيرة : « إن

ما يحدث للناس من ازعاج واضطراب ليس من جرّاء الأشياء بل من جرّاء أحكامهم على الأشياء .

أما الزعم بأن ديكارت كان يدعو إلى ما يدعو إليه سارتر : « أن نعمل بغير أمل » ، فأبعد ما يكون عن التعبير عن روح الأخلاق الديكارتية التى يعرفها من عاش في صحبة الفيلسوف صحبة تعاطف واثتناس إن روح الدعوة الديكارتية أن يعمل الإنسان في هذه الدنيا وكله ثقة في العقل ، وثقة في الله مبدع الكون . والأخلاق الديكارتية في صميمها أخلاق عقلية ، ترى قوة « الناطقية » في الإنسان ؛ وترى ما كان يراه الرواقيون من أن الحياة الفاضلة هي « الحياة وفقاً للعقل » ، وتثبت في قلب « الرجل الحر » تمام الثقة في نفسه ، وتحميه من أن ينوء بعبد الطبيعة ، بل تعينه على أن يستخدمها وأن يسيطر عليها .

وأخلاق الإنسانية في المستقبل ، كما يراها ديكارت ، هي « أخلاق العلم » ، أو « علم الأخلاق » ، ذلك « العلم » الذى لا بد أن يقوم على الحقيقة العلمية ، وسوف يحتل مكان الصدارة حين يكتب لغيره الفناء في ضوء اليقين الأخلاقي العلمى .

وطى هذا للبدا الواضح ، طلب الحقيقة الأخلاقية عن طريق العلم ، أقام الفيلسوف مذهبه في « التفاؤل » . . ولكن العقل المنطقي وحده لا يكفي ، و « الناطقية الإنسانية » تتطلب أن نجد

الأخلاق تتمتها في « الدين » من حيث هو البعد « الجوانبي » للإنسان . ومن مراسلات ديكارت مع الأميرة « إليزابيث » يبرز لنا ذلك الدرس العظيم العميق ، وهو الدرس نفسه الذي نخرج به من الفلسفة الديكارتية كلها :

لنكن حريصين في حياتنا الراهنة على أن نضع أنفسنا « الناطقة » فوق تقلبات الحظ ومتاهات الرأي ، وأن نبذل كل ما في مقدورنا لكي نخلق في أنفسنا مقراً مكيناً وركناً شديداً نأوى إليه ، فنجد « جو » السعادة والطمأنينة . أما المستقبل فيبد الله : فلندعه يأت في وقته ، دون قلق أو ضجر أو « حصر » ولنتعلم كيف « نصبر » ، وكيف « نتنظر » ، ولنكن دائماً من المؤمنين الواثقين ،

على هذه النعمة الديكارتية « الجوانبية » ، نحب أن نختم هذه المرحلة من حوارنا مع « الوجودية السارترية » . ولنا بعد ذلك عودة - إن أذن الله - في لقاء ودي جديد بين سارتر وبين ديكارت وكانط .





# فهرس

## لمحات من الفكر الفرنسى

---

| المرنوع               | صفحة |
|-----------------------|------|
| • نحية وتقديم         | ٧    |
| • خصائص الفكر الفرنسى | ٩    |
| • صوت ديكارت          | ٣١   |
| • ومضات من باريس      | ٥٣   |
| • برجسون وروح العصر   | ٦٥   |
| • حوار مع سارتر       | ١٣٣  |



## المؤلف

---

١ — مؤلفات بالعربية :

« ديكارت » — الطبعة السادسة ( مكتبة الأنجلو المصرية ،  
القاهرة ١٩٦٩ ) .

« الفلسفة الرواقية » — الطبعة الثانية ( مكتبة النهضة المصرية ،  
القاهرة ١٩٦٥ ) .

« رائد الفكر المصرى » — الطبعة الثانية ( مكتبة الأنجلو  
المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ ) .

« الجوانية » ( دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤ ) .

« رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » — ( دار المعارف ،  
القاهرة ١٩٦٧ ) .

« محاولات فلسفية » — الطبعة الثانية ( مكتبة الأنجلو المصرية ،  
القاهرة ١٩٦٧ ) .

« شيلر » — نوابغ الفكر الغربى ( دار المعارف . القاهرة ١٩٥٨ ) .

« شخصيات ومذاهب فلسفية » — ( دار إحياء الكتب العربية  
القاهرة ١٩٤٥ ) .

« نحو جامعات أفضل » — ( مكتبة الأنجلو المصرية ،  
القاهرة ١٩٥٢ ) .

« رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي » (المكتبة الثقافية ،  
القاهرة ١٩٦١) .

« فلسفة اللغة العربية » (المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦٥) .

« نظرات في فكر العقاد » (المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦٥) .

« في اللغة والفكر » (معهد البحوث والدراسات العربية ،

القاهرة ١٩٦٧) .

« لمحات من الفكر الفرنسي » (مكتبة النهضة المصرية ،  
القاهرة ١٩٧٠) .

\* \* \*

٢ — مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية :

Muhammad Abduh,

Essai sur ses idées philosophiques et religieuses, Le Caire 1944.

Lights on contemporary Moslem philosophy, Renaissance Bookshop, Cairo 1958.

Le Stoicisme et la pensée islamique-La Revue Thomiste, Paris 1959.

\* \* \*

٣ — تحقيق نصوص فلسفية عربية :

« إحصاء العلوم للفارابي - الطبعة الثالثة ( مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ )

« تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد ( مكتبة الحلبي ١٩٥٧ ) .

\*\*\*

٤ — ترجمة لنفائس الفلسفة الغربية :

« دفاع عن العلم » لألير بايه ( دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦ ) .

« التأملات في الفلسفة الأولى » لديكارت - الطبعة الرابعة ( مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ ) .

« مشروع للسلام الدائم » لكانط - الطبعة الثانية ( مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧ ) .

« مبادئ الفلسفة » لديكارت ( مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ ) .

« مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز ( الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣ ) .

« في الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر ( الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣ ) .

رقم إيداع دار الكتب  

---

٣٢١٠ لسنة ١٩٧٠





**TRAITS**  
**de la**  
**PENSÉE FRANÇAISE**

par

**OSMAN AMINE**

Professeur à l'Université du Caire

Bibliotheca Alexandrina



0399795

Librairie La Renaissance d'Égypte

Le Caire

1970

الفن ٣٠